HERBERT MARCUSE

EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL

ENSAYO SOBRE LA IDEOLOGÍA DE LA SOCIEDAD INDUSTRIAL AVANZADA

PLANETA-AGOSTINI

Título original: *One-dimensional man* (1954)
Traducción: Antonio Elorza
Traducción cedida por Editorial Ariel, S.A.

Directores de la colección:
Dr. Antonio Alegre (Profesor de Hª Filosofía, U.B. Decano de la Facultad de Filosofía)
Dr. José Manuel Bermudo (Profesor de Filosofía Política, U.B.)
Dirección editorial: Virgilio Ortega
Diseño de la colección: Hans Romberg
Cobertura gráfica: Carlos Slovinsky
Realización editorial: Proyectos Editoriales y Audiovisuales CBS, S.A.

Depósito Legal: B-40.350/92
ISBN: 84-395-2183-9
ISBN Obra completa: 84-395-2168-5
Printed in Spain - Impreso en España. Julio 1993
Imprime: Printer Industria Gráfica, S.A.

EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL

LA SOCIEDAD UNIDIMENSIONAL

LA POSIBILIDAD DE LAS ALTERNATIVAS

PREFACIO A LA EDICION FRANCESA

He analizado en este libro algunas tendencias del capitalismo americano que conducen a una «sociedad cerrada», cerrada porque disciplina e integra todas las dimensiones de la existencia, privada o pública. Dos resultados de esta sociedad son de particular importancia: la asimilación de las fuerzas y de los intereses de oposición en un sistema al que se oponían en las etapas anteriores del capitalismo, y la administración y la movilización metódicas de los instintos humanos, lo que hace así socialmente manejables y utilizables a elementos explosivos y «anti-sociales» del inconsciente. El poder de lo negativo, ampliamente incontrolado en los estados anteriores de desarrollo de la sociedad, es dominado y se convierte en un factor de cohesión y de afirmación. Los individuos y las clases reproducen la represión sufrida mejor que en ninguna época anterior, pues el proceso de integración tiene lugar, en lo esencial, sin un terror abierto: la democracia consolida la dominación más firmemente que el absolutismo, y libertad administrada y represión instintiva llegan a ser las fuentes renovadas sin cesar de la productividad. Sobre semejante base la productividad se convierte en destrucción, destrucción que el sistema practica «hacia el exterior», a escala del planeta. A la destrucción desmesurada del Vietnam, del hombre y de la naturaleza, del habitat y de la nutrición, corresponden el despilfarro lucrativo de las materias primas, de los materiales y fuerzas de trabajo, la polución, igualmente lucrativa, de la atmósfera y del agua en la rica metrópolis del capitalismo. La brutalidad del neo-socialismo tiene su contrapartida en la brutalidad metropolitana: en la grosería en autopistas y estadios, en la violencia de la palabra y la imagen, en la impudicia de la política, que ha dejado muy atrás el lenguaje orwelliano, maltratan-

do e incluso asesinando impunemente a los que se defienden... El tópico sobre la «banalidad del mal» se ha revelado como carente de sentido: el mal se muestra en la desnudez de su monstruosidad como contradicción total a la esencia de la palabra y de la acción humanas.

La sociedad cerrada sobre el interior se abre hacia el exterior mediante la expansión económica, política y militar. Es más o menos una cuestión semántica saber si esta expansión es del «imperialismo» o no. También allí es la totalidad quien está en movimiento: en esta totalidad apenas es posible ya la distinción conceptual entre los negocios y la política, el beneficio y el prestigio, las necesidades y la publicidad. Se exporta un «modo de vida» o éste se exporta a sí mismo en la dinámica de la totalidad. Con el capital, los ordenadores y el saber-vivir, llegan los restantes «valores»: relaciones libidinosas con la mercancía, con los artefactos motorizados agresivos, con la estética falsa del supermercado.

Lo que es falso no es el materialismo de esta forma de vida, sino la falta de libertad y la represión que encubre: reificación total en el fetichismo total de la mercancía. Se hace tanto más difícil traspasar esta forma de vida en cuanto que la satisfacción aumenta en función de la masa de mercancías. La satisfacción instintiva en el sistema de la no-libertad ayuda al sistema a perpetuarse. Ésta es la función social del nivel de vida creciente en las formas racionalizadas e interiorizadas de la dominación.

La mejor satisfacción de las necesidades es ciertamente el contenido y el fin de toda liberación, pero, al progresar hacia este fin, la misma libertad debe llegar a ser una necesidad instintiva y, en cuanto tal, debe mediatizar las demás necesidades, tanto las necesidades mediatizadas como las necesidades inmediatas.

Es preciso suprimir el carácter ideológico y polvoriento de esta reivindicación: la liberación comienza con la necesidad no sublimada, allí donde es primero reprimida.

En este sentido, es libidinal: Eros en tanto que «ins-

tinto de vida» (Freud), contra-fuerza primitiva opuesta a la energía instintiva agresiva y destructiva y a su activación social. Es en el instinto de libertad no sublimado donde se hunden las raíces de la exigencia de una libertad política y social; exigencias de una forma de vida en la que incluso la agresión y la destrucción sublimadas estuviesen al servicio del Eros, es decir, de la construcción de un mundo pacificado. Siglos de represión instintiva han recubierto este elemento político de Eros: la concentración de la energía erótica en la sensualidad genital impide la trascendencia del Eros hacia otras «zonas» del cuerpo y hacia su medio ambiente, impide su fuerza revolucionaria y creadora. Allí donde hoy se despliega la libido como tal fuerza, tiene que servir al proceso de producción agresivo y a sus consecuencias, integrándose en el valor de cambio. En todas partes reina la agresión de la lucha por la existencia: a escala individual, nacional, internacional, esta agresión determina el sistema de las necesidades.

Por esta razón, es de una importancia que sobrepasa de lejos los efectos inmediatos, que la oposición de la juventud contra la «sociedad opulenta» reúna rebelión instintiva y rebelión política. La lucha contra el sistema, que no es llevada por ningún movimiento de masas, que no es impulsada por ninguna organización efectiva, que no es guiada por ninguna teoría positiva, gana con este enlace una dimensión profunda que tal vez compensará un día el carácter difuso y la debilidad numérica de esta oposición. Lo que se busca aquí —su elaboración conceptual sólo está en el estadio de una lenta gestación—, no es simplemente una sociedad fundada sobre otras relaciones de producción (aunque semejante transformación de la base permanezca como una condición necesaria de la liberación): se trata de una sociedad en la cual las nuevas relaciones de producción, y la productividad desarrollada a partir de las mismas, sean organizadas por los hombres cuyas necesidades y metas instintivas sean la «negación determinada» de los que reinan en la sociedad represiva; así, las necesidades no sublimadas, *cualitativamen-*

te diferentes, darán la base biológica sobre la cual podrán desarrollarse libremente las necesidades sublimadas. *La diferencia cualitativa se manifestaría en la trascendencia política de la energía erótica, y la forma social de esta trascendencia sería la cooperación y la solidaridad en el establecimiento de un mundo natural y social que, al destruir la dominación y la agresión represiva, se colocaría bajo el principio de realidad de la paz; solamente con él puede la vida llegar a ser su propio fin, es decir, llegar a ser felicidad. Este principio de realidad liberaría también la base biológica de los valores* estéticos, *pues la belleza, la serenidad, el descanso, la armonía, son necesidades orgánicas del hombre cuya represión y administración mutilan el organismo y activan la agresión. Los valores estéticos son igualmente, en tanto que receptividad de la sensibilidad, negación determinada de los valores dominantes: negación del heroísmo, de la fuerza provocadora, de la brutalidad de la productividad acumuladora de trabajo, de la violación comercial de la naturaleza.*

Las conquistas de la ciencia y de la técnica han hecho teórica y socialmente posible la contención de las necesidades afirmativas, agresivas. Contra esta posibilidad, ha sido el sistema en tanto que totalidad el que se ha movilizado. En la oposición de la juventud, rebelión a un tiempo instintiva y política, es aprehendida la posibilidad de la liberación; pero le falta, para que se realice, poder material. Éste no pertenece tampoco a la clase obrera que, en la sociedad opulenta, está ligada al sistema de las necesidades, pero no a su negación (1). Sus herederos históricos serían más bien los estratos que, de manera creciente, ocupan posiciones de

(1) Naturalmente, existe asimismo una oposición en el interior de la clase obrera americana: contra las condiciones de trabajo, contra el trabajo parasitario, embrutecedor, contra la jerarquía en la fábrica, contra el descenso de calidad. Pero esta oposición está aislada del contra-movimiento político, tanto en el interior de los Estados Unidos, como internacionalmente. Sólo esta solidaridad podría apuntar a la totalidad del sistema. Mientras subsista el aislamiento —a menudo efectivamente organizado—, la oposición de la clase obrera permanece como

control en el proceso social de producción y que pueden detenerlo con mayor facilidad: los sabios, los técnicos, los especialistas, los ingenieros, etc. Pero no son más que herederos muy potencionales y muy teóricos, puesto que al mismo tiempo son los beneficiarios bien remunerados y satisfechos del sistema; la modificación de su mentalidad y constituiría un milagro de discernimiento y lucidez.

¿Significa esta situación que el sistema del capitalismo en su conjunto esté inmunizado contra todo cambio? Se me ha reprochado que niego la existencia de las contradicciones internas a la estructura del capitalismo. Creo que mi libro muestra con bastante claridad que estas contradicciones todavía existen y que incluso son más fuertes, más llamativas que en los estadios anteriores del desarrollo. Asimismo se han hecho totales. Su forma más general, la contradicción entre el carácter social de las fuerzas productivas y su organización particular, entre la riqueza social y su empleo destructivo, determina a esta sociedad en todas sus dimensiones y en todos los aspectos de su política. Ninguna contradicción social, empero, ni siquiera la más fuerte, estalla «por sí misma»: la teoría debe poder mostrar y evaluar las fuerzas y los factores objetivos. He intentado mostrar en mi libro que la neutralización o la absorción de las fuerzas realizadoras —que se operan en los sectores técnicamente más desarrollados del capitalismo—, no es solamente un fenómeno superficial, sino que nace del mismo proceso de producción, sin modificar su estructura fundamental capitalista. La sociedad existente logrará contener a las fuerzas revolucionarias mientras consiga producir cada vez más «mantequilla y cañones» y a burlar a la población con la ayuda de nuevas formas de control total.

Esta política de represión global, de que depende la capacidad de rendimiento del sistema, es puesta a

---

«economicista», es decir, que sirve de base al control de la administración del sistema. Así, el sistema puede «administrar» toda oposición.

prueba cada día más duramente. En todo caso, la guerra en Vietnam ha tomado tales proporciones que pueden hacer de ella un hito en la evolución del sistema capitalista. Por dos razones. Primera, el exceso de brutalidad, de agresión, de mentira al que tiene que recurrir el sistema para asegurar su estabilidad ha alcanzado tal medida que la positividad de lo existente encuentra aquí su límite: el sistema en su conjunto se revela ser este «crimen contra la humanidad» que está localizado particularmente en el Vietnam. Segunda, la aparición del límite es visible asimismo en el hecho de que, por vez primera en su historia, el sistema encuentra fuerzas resistentes que no son «de su propia naturaleza»; estas fuerzas no le libran un combate competitivo por la explotación en su propio terreno, sino que significan, en su misma existencia, en sus necesidades vitales, la negación determinada del sistema enfrentándose a él y combatiéndole en tanto que totalidad. Es aquí donde reside la coincidencia de los factores objetivos y de los factores subjetivos del cambio de sentido. Y, como no hay ya para el sistema capitalista un verdadero «exterior» —de forma que incluso el mundo comunista determinante y contra-determinante se encuentra comprendido en la economía y la política capitalistas—, la resistencia del F.N.L. es, en efecto, la contradicción interna que estalla. El hecho de que los hombres más pobres de la tierra, apenas armados, los más atrasados técnicamente, tengan en jaque —y esto durante años— la máquina de destrucción más avanzada técnicamente, más eficaz, más destructiva de todos los tiempos, se alza como un signo histórico-mundial, incluso si estos hombres son finalmente derrotados, lo que es verosímil, puesto que el sistema de represión de la «sociedad opulenta» sabe mejor que sus críticos liberales lo que está en juego y está dispuesto a poner en acción todas sus fuerzas. Estos «condenados de la tierra», las gentes más débiles sobre las que gravita con todo su peso el sistema existen en todas partes; son pueblos enteros, no tienen de hecho otra cosa que perder que su vida al sublevarse contra el sistema dominan-

te. Sin embargo, solos no pueden liberarse; contra todo romanticismo, el materialismo histórico debe insistir sobre el papel decisivo del poder material. En la situación actual, ni la Unión Soviética, ni la China popular, parecen desear o ser capaces de ejercer una contra-presión verdadera: no el juego aterrador con la «solución final» de la guerra atómica, sino, en el caso de la Unión Soviética, aquella presión política y diplomática que pudiera al menos frenar la agresión que se reproduce a escala ampliada. Esta contra-política serviría también para activar la oposición en la Europa occidental. Hay un verdadero movimiento obrero, en Francia y en Italia, que podría aún ser movilizado porque no está todavía integrado en el sistema, encuadrado. Mientras esto no tiene lugar, la oposición en los Estados Unidos, con todas sus debilidades y su falta de orientación técrica, permanece, tal vez, como el único puente precario entre el presente y su posible futuro. La probabilidad del futuro depende de que se detenga la expansión productiva y lucrativa (política, económica, militarmente); a continuación, podrían estallar las contradicciones todavía neutralizadas en el proceso de producción del capitalismo: en particular, la contradicción entre la necesidad económica de una automatización progresiva que implica el paro tecnológico, y la necesidad capitalista del despilfarro y de la destrucción sistemáticos de las fuerzas parasitarias, que implica el crecimiento del trabajo parasitario.

La expansión que salva al sistema, o al menos lo fortalece, no puede ser detenida más que por medio de un contra-movimiento internacional y global. Por todas partes se manifiesta la interpretación global: la solidaridad *permanece como el factor decisivo, también aquí Marx tiene razón. Y es esta solidaridad la que ha sido quebrada por la productividad integradora del capitalismo y por el poder absoluto de su máquina de propaganda, de publicidad y de administración. Es preciso despertar y organizar la solidaridad en tanto que necesidad* biológica *de mantenerse unidos contra la brutalidad y la explotación inhumanas. Esta es la tarea. Co-*

mienza con la educación de la conciencia, el saber, la observación y el sentimiento que aprehende lo que sucede: el crimen contra la humanidad. La justificación del trabajo intelectual reside en esta tarea, y hoy el trabajo intelectual necesita ser justificado.

Herbert Marcuse
Febrero, 1967.

PARA INGE

RECONOCIMIENTOS

Mi mujer es por lo menos parcialmente responsable de las opiniones expresadas en este libro. Le estoy infinitamente agradecido.

Mi amigo Barrington Moore, Jr., me ha ayudado mucho con sus comentarios críticos; durante discusiones desarrolladas a lo largo de bastantes años, me ha obligado a aclarar mis ideas.

Robert S. Cohen, Arno J. Mayer, Hans J. Meyerhoff, y David Ober leyeron el manuscrito en diferentes momentos de su desarrollo y me ofrecieron valiosas sugerencias.

El American Council of Learned Societies, la Louis M. Rabinowitz Foundation. la Rockefeller Foundation y el Social Science Research Council me han otorgado becas que facilitaron mucho el término de estos estudios.

INTRODUCCIÓN

LA PARÁLISIS DE LA CRÍTICA: UNA SOCIEDAD SIN OPOSICIÓN

¿La amenaza de una catástrofe atómica que puede borrar a la raza humana no sirve también para proteger a las mismas fuerzas que perpetúan este peligro? Los esfuerzos para prevenir tal catástrofe encubren la búsqueda de sus causas potenciales en la sociedad industrial contemporánea. Estas causas permanecen sin ser identificadas, expuestas y atacadas por el público, porque retroceden ante la amenaza exterior manifiesta: del Oeste para el Este, del Este para el Oeste. Igualmente obvia es la necesidad de estar preparado para vivir al borde del abismo, para afrontar el reto. Nos sometemos a la producción pacífica de los medios de destrucción, al perfeccionamiento del despilfarro, al hecho de estar educados para una defensa que deforma a los defensores y aquello que defienden.

Si intentamos relacionar las causas del peligro con la manera en que la sociedad está organizada y organiza a sus miembros, nos vemos obligados a enfrentarnos inmediatamente con el hecho de que la sociedad industrial avanzada es cada vez más rica, grande y mejor conforme perpetúa el peligro. La estructura de defensa hace la vida más fácil para un mayor número de gente y extiende el dominio del hombre sobre la naturaleza. Bajo estas circunstancias, nuestros medios de comunicación de masas tienen pocas dificultades para vender los intereses particulares como si fueran los de todos los hombres sensibles. Las necesidades políticas de la sociedad se convierten en necesidades y aspiraciones individuales, su satisfacción promueve los negocios y el bienestar general, y la totalidad parece tener el aspecto mismo de la Razón.

Y sin embargo, esta sociedad es irracional como

totalidad. Su productividad destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas, su paz se mantiene mediante la constante amenaza de guerra, su crecimiento depende de la represión de las verdaderas posibilidades de pacificar la lucha por la existencia en el campo individual, nacional e internacional. Esta represión, tan diferente de la que caracterizó las etapas anteriores y menos desarrolladas de nuestra sociedad, funciona hoy no desde una posición de inmadurez natural y técnica, sino más bien desde una posición de fuerza. Las capacidades (intelectuales y materiales) de la sociedad contemporánea son inmensamente mayores que nunca; lo que significa que la amplitud de la dominación de la sociedad sobre el individuo es inmensamente mayor que nunca. Nuestra sociedad se caracteriza antes por la conquista de las fuerzas sociales centrífugas por la tecnología que por el terror, sobre la doble base de una abrumadora eficacia y un nivel de vida cada vez más alto.

Investigar las raíces de estos desarrollos y examinar sus alternativas históricas es parte de los propósitos de una teoría crítica de la sociedad contemporánea, una teoría que analice a la sociedad a la luz de sus empleadas o no empleadas o deformadas capacidades para mejorar la condición humana. Pero, ¿cuáles son los niveles para tal crítica?

Desde luego, los juicios de valor tienen una parte. La forma establecida de organizar la sociedad se mide enfrentándola a otras formas posibles, formas que se supone podrían ofrecer mejores oportunidades para aliviar la lucha del hombre por la existencia; una práctica histórica específica se mide contra sus propias alternativas históricas. Desde el principio, toda teoría crítica de la sociedad se enfrenta así con el problema de la objetividad histórica, un problema que se establece en los dos puntos donde el análisis implica juicios de valor:

1. El juicio que afirma que la vida humana merece vivirse, o más bien que puede ser y debe ser hecha

digna de vivirse. Este juicio subyace a todo esfuerzo intelectual; es el *a priori* de la teoría social, y su rechazo (que es perfectamente lógico) niega la teoría misma;

2. El juicio de que, en una sociedad dada, existen posibilidades específicas para un mejoramiento de la vida humana y formas y medios específicos para realizar esas posibilidades. El análisis crítico tiene que demostrar la validez objetiva de estos juicios, y la demostración tiene que realizarse sobre bases empíricas. La sociedad establecida ofrece una cantidad y cualidad averiguable de recursos materiales e intelectuales. ¿Cómo pueden emplearse estos recursos para el óptimo desarrollo y satisfacción de las necesidades y facultades individuales con un mínimo de esfuerzo y miseria? La teoría social es teoría histórica, y la historia es el reino de la posibilidad en el reino de la necesidad. Por tanto, entre las distintas formas posibles y actuales de organizar y utilizar los recursos disponibles, ¿cuáles ofrecen la mayor probabilidad de un desarrollo óptimo?

El intento de responder a estas preguntas exige una serie de abstracciones iniciales. Para poder identificar y definir las posibilidades de un desarrollo óptimo, la teoría crítica debe proceder a una abstracción a partir de la organización y utilización actual de los recursos de la sociedad, y de los resultados de esta organización y utilización. Tal abstracción, que se niega a aceptar el universo dado de los hechos como el contexto final de la validez, tal análisis «trascendente» de los hechos a la luz de sus posibilidades detenidas y negadas, pertenece a la estructura misma de la teoría social. Se opone a toda metafísica mediante el riguroso carácter histórico de la trascendencia.[1] Las «posibilida-

1. Los términos «trascender» y «trascendencia» son usados a lo largo de este libro en el sentido crítico y empírico: designan tendencias en la teoría y en la práctica que, en una sociedad dada, «disparan» el universo establecido del razonamiento

des» deben estar al alcance de la sociedad respectiva; deben ser metas definibles de la práctica. De la misma manera, la abstracción de las instituciones establecidas debe expresar una tendencia actual, esto es, su transformación debe ser la necesidad real de la población subyacente. La teoría social está relacionada con las alternativas históricas que amenazan a la sociedad establecida como fuerzas y tendencias subversivas. Los valores ligados a las alternativas se convierten en hechos al ser trasladados a la realidad mediante la práctica histórica. Los conceptos teóricos culminan en el cambio social.

Pero en esta etapa, la sociedad industrial avanzada confronta la crítica con una situación que parece privarla de sus mismas bases. El progreso técnico, extendido hasta ser todo un sistema de dominación y coordinación, crea formas de vida (y de poder) que parecen reconciliar las fuerzas que se oponen al sistema y derrotar o refutar toda protesta en nombre de las perspectivas históricas de liberación del esfuerzo y la dominación. La sociedad contemporánea parece ser capaz de contener el cambio social, un cambio cualitativo que establecería instituciones esencialmente diferentes, una nueva dirección del proceso productivo, nuevas formas de existencia humana. Esta contención de cambio social es quizá el logro más singular de la sociedad industrial avanzada; la aceptación general del interés nacional, la política bipartidista, la decadencia del pluralismo, la colusión del capital y el trabajo dentro del Estado fuerte atestiguan la integración de los opuestos que es el resultado tanto como el prerrequisito de este logro.

Una breve comparación entre la etapa formativa de la teoría de la sociedad industrial y su situación actual puede ayudar a mostrar cómo han sido alteradas las bases de la crítica. En sus orígenes, en la primera mitad del siglo XIX, cuando se elaboraron los primeros conceptos de las alternativas, la crítica de la sociedad industrial alcanzó la concreción en una mediación his-

---

y la acción hacia sus alternativas históricas (posibilidades reales).

tórica entre la teoría y la práctica, los valores y los hechos, las necesidades y los fines. Esta mediación histórica se desarrolló en la conciencia y en la acción política de las dos grandes clases que se enfrentaban entre sí en la sociedad: la burguesía y el proletariado. En el mundo capitalista, éstas son todavía las clases básicas. Sin embargo, el desarrollo capitalista ha alterado la estructura y la función de estas dos clases de tal modo que ya no parecen ser agentes de la transformación histórica. Un interés absoluto en la preservación y el mejoramiento del *statu quo* institucional une a los antiguos antagonistas en las zonas más avanzadas de la sociedad contemporánea. Y de acuerdo con el grado en el que el progreso técnico asegura el crecimiento y la cohesión de la sociedad comunista, la misma idea de un cambio cualitativo retrocede ante las nociones realistas y una evolución no explosiva. Ante la ausencia de agentes y factores manifiestos del cambio social, la crítica regresa así a un alto nivel de abstracción. No hay ningún terreno en el que la teoría y la práctica, el pensamiento y la acción se encuentren. Incluso el análisis más empírico de las alternativas históricas aparecen como una especulación irreal, y el compromiso con ellas un asunto de preferencia personal (o de grupo).

Y sin embargo, ¿refuta la teoría esta ausencia? Ante los hechos aparentemente contradictorios, el análisis crítico sigue insistiendo en que la necesidad de un cambio cualitativo es más urgente que nunca. ¿Quién lo necesita? La respuesta sigue siendo la misma: la sociedad como totalidad, cada uno de sus miembros. La unión de una creciente productividad y una creciente destructividad; la inminente amenaza de aniquilación; la capitulación del pensamiento, la esperanza y el temor a las decisiones de los poderes existentes; la preservación de la miseria frente a una riqueza sin precedentes constituyen la más imparcial acusación: incluso si estos elementos no son la *raison d'être* de esta sociedad sino sólo sus consecuencias; su pomposa racionalidad, que propaga la eficacia y el crecimiento, es en sí misma irracional.

El hecho de que la gran mayoría de la población acepte, y sea obligada a aceptar, esta sociedad, no la hace menos irracional y menos reprobable. La distinción entre conciencia falsa y verdadera, interés real e inmediato todavía está llena de sentido. Pero esta distinción misma ha de ser validada. Los hombres deben llegar a verla y encontrar su camino desde la falsa hacia la verdadera conciencia, desde su interés inmediato al real. Pero sólo pueden hacerlo si experimentan la necesidad de cambiar su forma de vida, de negar lo positivo, de rechazar. Es precisamente esta necesidad la que la sociedad establecida consigue reprimir en la medida en que es capaz de «repartir los bienes» en una escala cada vez mayor, y de usar la conquista científica de la naturaleza para la conquista científica del hombre.

Enfrentada con el carácter total de los logros de la sociedad industrial avanzada, la teoría crítica se encuentra sin los elementos racionales necesarios para trascender esta sociedad. El vacío alcanza a la misma estructura teorética, porque las categorías de una teoría social crítica fueron desarrolladas durante el período en el que la necesidad del rechazo y la subversión estaba comprendida en la acción de fuerzas sociales efectivas. Estas categorías eran conceptos esencialmente negativos y oposicionales, que definían las contradicciones reales en la sociedad europea en el siglo XIX. La misma categoría de «sociedad» expresaba el agudo conflicto entre la esfera social y la política; la sociedad como antagonista del Estado. Igualmente, «individuo», «clase», «privado», «familia» denotaban esferas y fuerzas que no estaban integradas todavía con las condiciones establecidas; eran esferas de tensión y contradicción. Con la creciente integración de la sociedad industrial, estas categorías están perdiendo su connotación crítica y tienden a hacerse términos descriptivos, falaces u operacionales.

El propósito de recuperar la intención crítica de estas categorías, y de comprender cómo el intento fue anulado por la realidad social, parece ser, desde el ex-

terior, un regreso de una teoría unida con la práctica histórica al pensamiento abstracto y especulativo, de la crítica de la economía política a la filosofía. Este carácter ideológico de la crítica es el resultado del hecho de que el análisis es obligado a partir de una posición «fuera» de lo positivo tanto como de lo negativo, de las tendencias productivas de la sociedad como de las destructivas. La sociedad industrial moderna es la identidad total de estos opuestos; es la totalidad lo que está en cuestión. Al mismo tiempo, la posición de la teoría no puede ser la de la mera especulación. Debe ser una posición histórica en el sentido de que debe estar basada en las capacidades de la sociedad dada.

Esta ambigua situación envuelve una ambigüedad todavía más fundamental. *El hombre unidimensional* oscilará continuamente entre dos hipótesis contradictorias: 1) que la sociedad industrial avanzada es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible; 2) que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad. Yo no creo que pueda darse una respuesta clara. Las dos tendencias están ahí, una al lado de otra, e incluso una en la otra. La primera tendencia domina, y todas las precondiciones que puedan existir para una reversión están siendo empleadas para evitarlo. Quizá un accidente pueda alterar la situación, pero a no ser que el reconocimiento de lo que se está haciendo y lo que se está evitando subvierta la conciencia y la conducta del hombre, ni siquiera una catástrofe provocará el cambio.

El análisis está centrado en la sociedad industrial avanzada, en la que el aparato técnico de producción y distribución (con un sector cada vez mayor de automatización) funciona, no como la suma total de meros instrumentos que pueden ser aislados de sus efectos sociales y políticos, sino más bien como un sistema que determina *a priori* el producto del aparato, tanto como las operaciones realizadas para servirlo y extenderlo. En esta sociedad, el aparato productivo tiende a

hacerse totalitario en el grado en que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. De este modo borra la oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y sociales. La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas y más agradables. La tendencia totalitaria de estos controles parece afirmarse en otro sentido además: extendiéndose a las zonas del mundo menos desarrolladas e incluso preindustriales, y creando similitudes en el desarrollo del capitalismo y el comunismo.

Ante las características totalitarias de esta sociedad, no puede sostenerse la noción tradicional de la «neutralidad» de la tecnología. La tecnología como tal no puede ser separada del empleo que se hace de ella; la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y la construcción de técnicas.

La manera en que una sociedad organiza la vida de sus miembros implica una *elección* inicial entre las alternativas históricas que están determinadas por el nivel heredado de la cultura material e intelectual. La elección es el resultado del juego de los intereses dominantes. *Anticipa* modos específicos de transformar y utilizar al hombre y a la naturaleza y rechaza otras formas. Es un «proyecto» de realización entre otros.[2] Pero una vez que el proyecto se ha hecho operante en las instituciones y relaciones básicas, tiende a hacerse exclusivo y a determinar el desarrollo de la sociedad como totalidad. En tanto que universo tecnológico, la sociedad industrial avanzada es un universo *político*, es la última etapa en la realización de un *proyecto* histórico específico, esto es, la experimentación, transformación y organización de la naturaleza como simple material de la dominación.

2. El término «proyecto» subraya el elemento de libertad y responsabilidad en la determinación histórica: liga la autonomía con la contingencia. En este sentido se emplea el término en la obra de Jean Paul Sartre. Para una discusión más amplia ver *infra*, capítulo VIII.

Conforme el proyecto se desarrolla, configura todo el universo del discurso y la acción, de la cultura intelectual y material. En el medio tecnológico, la cultura, la política y la economía, se unen en un sistema omnipresente que devora o rechaza todas las alternativas. La productividad y el crecimiento potencial de este sistema estabilizan la sociedad y contienen el progreso técnico dentro del marco de la dominación. La razón tecnológica se ha hecho razón política.

En la discusión de las tendencias conocidas de la civilización industrial avanzada, raras veces he dado referencias específicas. El material está reunido y descrito en la vasta literatura sociológica y psicológica sobre tecnología y cambio social, administración científica, empresas, cambios en el carácter del trabajo industrial y en la fuerza de trabajo, etc. Hay muchos análisis no ideológicos de los hechos, tales como *La Sociedad Anónima moderna y la propiedad privada*, de Berle y Means, los informes del Comité Económico Nacional del 76.° Congreso sobre la *Concentración del Poder Económico*, las publicaciones de la AFL-CIO sobre *Automatización y cambio tecnológico*, y también los contenidos en *News and Letters* y en *Correspondence* en Detroit. Me gustaría subrayar la importancia vital de la obra de C. Wright Mills y de estudios que frecuentemente son mal vistos debido a la simplificación, la exageración, o la sencillez periodística: *Los persuasores ocultos*, *Los buscadores de status*, y *Los creadores de despilfarro* de Vance Packard, *El hombre organización*, de William H. Whyte, y *El Estado de guerra*, de Fred J. Cook pertenecen a esta categoría. Desde luego, la falta de análisis teórico en estas obras deja cubiertas y protegidas las raíces de las condiciones descritas, pero incluso dejándolas hablar por sí mismas, las condiciones lo hacen con suficiente claridad. Quizás la más clara evidencia pueda obtenerse mirando simplemente la televisión o escuchando la radio durante una hora consecutiva un par de días, sin apagarla durante los espacios comerciales y cambiando de vez en cuando de estación.

Mi análisis está centrado en tendencias que se dan en las sociedades contemporáneas más altamente desarrolladas. Hay amplias zonas dentro y fuera de estas sociedades en las que las tendencias descritas no prevalecen, o mejor, no prevalecen todavía. Yo proyecto estas tendencias y ofrezco algunas hipótesis, nada más.

LA SOCIEDAD UNIDIMENSIONAL

1. LAS NUEVAS FORMAS DE CONTROL

Una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal del progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada. ¿Qué podría ser, realmente más racional que la supresión de la individualidad en el proceso de mecanización de actuaciones socialmente necesarias aunque dolorosas; que la concentración de empresas individuales en corporaciones más eficaces y productivas; que la regulación de la libre competencia entre sujetos económicos desigualmente provistos; que la reducción de prerrogativas y soberanías nacionales que impiden la organización internacional de los recursos? Que este orden tecnológico implique también una coordinación política e intelectual puede ser una evolución lamentable y, sin embargo, prometedora.

Los derechos y libertades que fueron factores vitales en los orígenes y etapas tempranas de la sociedad industrial se debilitan en una etapa más alta de esta sociedad: están perdiendo su racionalidad y contenido tradicionales. La libertad de pensamiento, de palabra y de conciencia eran —tanto como la libre empresa, a la que servían para promover y proteger— esencialmente ideas *críticas*, destinadas a reemplazar una cultura material e intelectual anticuada por otra más productiva y racional. Una vez institucionalizados, estos derechos y libertades compartieron el destino de la sociedad de la que se habían convertido en parte integrante. La realización anula las premisas.

En la medida en que la independencia de la necesidad, sustancia concreta de toda libertad, se convierte en una posibilidad real, las libertades propias de un estado de productividad más baja pierden su contenido previo. Una sociedad que parece cada día más capaz de satisfacer las necesidades de los individuos por medio de la forma en que está organizada, priva a la indepen-

dencia de pensamiento, a la autonomía y al derecho de oposición política de su función crítica básica. Tal sociedad puede exigir justamente la aceptación de sus principios e instituciones, y reducir la oposición a la mera promoción y debate de políticas alternativas *dentro del statu quo.* En ese respecto, parece de poca importancia que la creciente satisfacción de las necesidades se efectúe por un sistema autoritario o no-autoritario. Bajo las condiciones de un creciente nivel de vida, la disconformidad con el sistema aparece como socialmente inútil, y aún más cuando implica tangibles desventajas económicas y políticas y pone en peligro el buen funcionamiento del conjunto. Es cierto que, por lo menos en lo que concierne a las necesidades de la vida, no parece haber ninguna razón para que la producción y la distribución de bienes y servicios deba proceder a través de la concurrencia competitiva de las libertades individuales.

Desde el primer momento, la libertad de empresa no fue precisamente una bendición. En tanto que libertad para trabajar o para morir de hambre, significaba fatiga, inseguridad y temor para la gran mayoría de la población. Si el individuo no estuviera aún obligado a probarse a sí mismo en el mercado, como sujeto económico libre, la desaparición de esta clase de libertad sería uno de los mayores logros de la civilización. El proceso tecnológico de mecanización y normalización podría canalizar la energía individual hacia un reino virgen de libertad más allá de la necesidad. La misma estructura de la existencia humana se alteraría; el individuo se liberaría de las necesidades y posibilidades extrañas que le impone el mundo del trabajo. El individuo se liberaría de las necesidades y posibilidades extrañas que le impone el mundo del trabajo. El individuo tendría libertad para ejercer la autonomía sobre una vida que sería la suya propia. Si el aparato productivo se pudiera organizar y dirigir hacia la satisfacción de las necesidades vitales, su control bien podría ser centralizado; tal control no impediría la autonomía individual, sino que la haría posible.

Éste es un objetivo que está dentro de las capacidades de la civilización industrial avanzada, el «fin» de la racionalidad tecnológica. Sin embargo, el que opera en realidad es el rumbo contrario; el aparato impone sus exigencias económicas y políticas para expansión y defensa sobre el tiempo de trabajo y el tiempo libre, sobre la cultura material e intelectual. En virtud de la manera en que ha organizado su base tecnológica, la sociedad industrial contemporánea tiende a ser totalitaria. Porque no es sólo «totalitaria» una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico-económica no-terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados, impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo. No sólo una forma específica de gobierno o gobierno de partido hace posible el totalitarismo, sino también un sistema específico de producción y distribución que puede muy bien ser compatible con un «pluralismo» de partidos, periódicos, «poderes compensatorios», etc.[1]

Hoy en día el poder político se afirma por medio de su poder sobre el proceso mecánico y sobre la organización técnica del aparato. El gobierno de las sociedades industriales avanzadas y en crecimiento sólo puede mantenerse y asegurarse cuando logra movilizar, organizar y explotar la productividad técnica, científica y mecánica de que dispone la civilización industrial. Y esa productividad moviliza a la sociedad entera, por encima y más allá de cualquier interés individual o de grupo. El hecho brutal de que el poder físico (¿sólo físico?) de la máquina sobrepasa al del individuo, y al de cualquier grupo particular de individuos, hace de la máquina el instrumento más efectivo en cualquier sociedad cuya organización básica sea la del proceso mecanizado. Pero la tendencia política puede invertirse; en esencia, el poder de la máquina es sólo el poder del hombre almacenado y proyectado. En la medida en que el mundo del trabajo se conciba como una máquina y

1. Ver pág. 73.

se mecanice de acuerdo con ella, se convierte en la base *potencial* de una nueva libertad para el hombre.

La civilización industrial contemporánea demuestra que ha llegado a una etapa en la que «la sociedad libre» no se puede ya definir adecuadamente en los términos tradicionales de libertades económicas, políticas e intelectuales, no porque estas libertades se hayan vuelto insignificantes, sino porque son demasiado significativas para ser confinadas dentro de las formas tradicionales. Se necesitan nuevos modos de realización que correspondan a las nuevas capacidades de la sociedad.

Estos nuevos modos sólo se pueden indicar en términos negativos, porque equivaldrían a la negación de los modos predominantes. Así, la libertad económica significaría libertad *de* la economía, de estar controlados por fuerzas y relaciones económicas, liberación de la diaria lucha por la existencia, de ganarse la vida. La libertad política significaría la liberación de los individuos *de* una política sobre la que no ejercen ningún control efectivo. Del mismo modo, la libertad intelectual significaría la restauración del pensamiento individual absorbido ahora por la comunicación y adoctrinamiento de masas, la abolición de la «opinión pública» junto con sus creadores. El timbre irreal de estas proposiciones indica, no su carácter utópico, sino el vigor de las fuerzas que impiden su realización. La forma más efectiva y duradera de la guerra contra la liberación es la implantación de necesidades intelectuales que perpetúan formas anticuadas de la lucha por la existencia.

La intensidad, la satisfacción y hasta el carácter de las necesidades humanas, más allá del nivel biológico, han sido siempre precondicionadas. Se conciba o no como una *necesidad*, la posibilidad de hacer o dejar de hacer, de disfrutar o destruir, de poseer o rechazar algo, ello depende de si puede o no ser vista como deseable y necesaria para las instituciones e intereses predominantes de la sociedad. En este sentido, las necesidades humanas son necesidades históricas y, en la medida en que la sociedad exige el desarrollo represivo del individuo, sus mismas necesidades y sus pretensiones

de satisfacción están sujetas a pautas críticas superiores.

Se puede distinguir entre necesidades verdaderas y falsas. «Falsas» son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetuan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo, pero esta felicidad no es una condición que deba ser mantenida y protegida si sirve para impedir el desarrollo de la capacidad (la suya propia y la de otros) de reconocer la enfermedad del todo y de aprovechar las posibilidades de curarla. El resultado es, en este caso, la euforia dentro de la infelicidad. La mayor parte de las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades.

Estas necesidades tienen un contenido y una función sociales, determinadas por poderes externos sobre los que el individuo no tiene ningún control; el desarrollo y la satisfacción de estas necesidades es heterónomo. No importa hasta qué punto se hayan convertido en algo propio del individuo, reproducidas y fortificadas por las condiciones de su existencia; no importa que se identifique con ellas y se encuentre a sí mismo en su satisfacción. Siguen siendo lo que fueron desde el principio; productos de una sociedad cuyos intereses dominantes requieren la represión.

El predominio de las necesidades represivas es un hecho cumplido, aceptado por ignorancia y por derrotismo, pero es un hecho que debe ser eliminado tanto en interés del individuo feliz, como de todos aquellos cuya miseria es el precio de su satisfacción. Las únicas necesidades que pueden inequívocamente reclamar satisfacción son las vitales: alimento, vestido y habitación en el nivel de cultura que esté al alcance. La satisfacción de estas necesidades es el requisito para la realización de *todas* las necesidades, tanto de las sublimadas como de las no sublimadas.

Para cualquier conocimiento y conciencia, para cual-

quier experiencia que no acepte el interés social predominante como ley suprema del pensamiento y de la conducta, el universo establecido de necesidades y satisfacciones es un hecho que se debe poner en cuestión en términos de verdad y mentira. Estos términos son enteramente históricos, y su objetividad es histórica. El juicio sobre las necesidades y su satisfacción bajo las condiciones dadas, implica normas de *prioridad*; normas que se refieren al desarrollo óptimo del individuo, de todos los individuos, bajo la utilización óptima de los recursos materiales e intelectuales al alcance del hombre. Los recursos son calculables. La «verdad» y la «falsedad» de las necesidades designan condiciones objetivas en la medida en que la satisfacción universal de las necesidades vitales y, más allá de ella, la progresiva mitigación del trabajo y la miseria, son normas universalmente válidas. Pero en tanto que normas históricas, no sólo varían de acuerdo con el área y el estado de desarrollo, sino que también sólo se pueden definir en (mayor o menor) *contradicción* con las normas predominantes. ¿Y qué tribunal puede reivindicar legítimamente la autoridad de decidir?

En última instancia, la pregunta sobre cuáles son las necesidades verdaderas o falsas sólo puede ser resuelta por los mismos individuos, pero sólo en última instancia; esto es, siempre y cuando tengan la libertad para dar su propia respuesta. Mientras se les mantenga en la incapacidad de ser autónomos, mientras sean adoctrinados y manipulados (hasta en sus mismos instintos), su respuesta a esta pregunta no puede considerarse propia de ellos. Por lo mismo, sin embargo, ningún tribunal puede adjudicarse en justicia el derecho de decidir cuáles necesidades se deben desarrollar y satisfacer. Tal tribunal sería censurable, aunque nuestra repulsa no podría eliminar la pregunta: ¿cómo pueden hombres que han sido objeto de una dominación efectiva y productiva crear por sí mismos las condiciones de la libertad? [2]

2. Ver pág. 64.

Cuanto más racional, productiva, técnica y total deviene la administración represiva de la sociedad, más inimaginables resultan los medics y modos mediante los que los individuos administrados pueden romper su servidumbre y alcanzar su propia liberación. Claro está que imponer la Razón a toda una sociedad es una idea paradójica y escandalosa; aunque se pueda discutir la rectitud de una sociedad que ridiculiza esta idea mientras convierte a su propia población en objeto de una administración total. Toda liberación depende de la toma de conciencia de la servidumbre, y el surgimiento de esta conciencia se ve estorbado siempre por el predominio de necesidades y satisfacciones que, en grado sumo, se han convertido en propias del individuo. El proceso siempre reemplaza un sistema de precondicionamiento por otro; el objetivo óptimo es la sustitución de las necesidades falsas por otras verdaderas, el abandono de la satisfacción represiva.

El rasgo distintivo de la sociedad industrial avanzada es la sofocación efectiva de aquellas necesidades que requieren ser liberadas —liberadas también de aquello que es tolerable, ventajoso y cómodo— mientras que sostiene y absuelve el poder destructivo y la función represiva de la sociedad opulenta. Aquí, los controles sociales exigen la abrumadora necesidad de producir y consumir el despilfarro; la necesidad de un trabajo embrutecedor cuando ha dejado de ser una verdadera necesidad; la necesidad de modos de descanso que alivian y prolongan ese embrutecimiento; la necesidad de mantener libertades engañosas tales como la libre competencia a precios políticos, una prensa libre que se autocensura, una elección libre entre marcas y *gadgets.*

Bajo el gobierno de una totalidad represiva, la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación. La amplitud de la selección abierta a un individuo no es factor decisivo para determinar el grado de libertad humana, pero sí lo es *lo que* se puede escoger y lo que *es* escogido por el individuo. El criterio para la selección no puede nunca ser absoluto, pero tam-

poco es del todo relativo. La libre elección de amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos. Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación. Y la reproducción espontánea, por los individuos, de necesidades superimpuestas no establece la autonomía; sólo prueba la eficacia de los controles.

Nuestra insistencia en la profundidad y eficacia de esos controles está sujeta a la objeción de que le damos demasiada importancia al poder de adoctrinamiento de los *mass-media,* y de que la gente por sí misma sentiría y satisfaría las necesidades que hoy le son impuestas. Pero tal objeción no es válida. El precondicionamiento no empieza con la producción masiva de la radio y la televisión y con la centralización de su control. La gente entra en esta etapa ya como receptáculos precondicionados desde mucho tiempo atrás; la diferencia decisiva reside en la disminución del contraste (o conflicto) entre lo dado y lo posible, entre las necesidades satisfechas y las necesidades por satisfacer. Y es aquí donde la llamada nivelación de las distinciones de clase revela su función ideológica. Si el trabajador y su jefe se divierten con el mismo programa de televisión y visitan los mismos lugares de recreo, si la mecanógrafa se viste tan elegantemente como la hija de su jefe, si el negro tiene un Cadillac, si todos leen el mismo periódico, esta asimilación indica, no la desaparición de las clases, sino la medida en que las necesidades y satisfacciones que sirven para la preservación del «sistema establecido» son compartidas por la población subyacente.

Es verdad que en las áreas más altamente desarrolladas de la sociedad contemporánea la mutación de necesidades sociales en necesidades individuales es tan efectiva que la diferencia entre ellas parece puramente teórica. ¿Se puede realmente diferenciar entre los medios de comunicación de masas como instrumentos de información y diversión, y como medios de manipulación y

adoctrinamiento? ¿Entre el automóvil como molestia y como conveniencia? ¿Entre los horrores y las comodidades de la arquitectura funcional? ¿Entre el trabajo para la defensa nacional y el trabajo para la ganancia de las empresas? ¿Entre el placer privado y la utilidad comercial y política que implica el crecimiento de la tasa de natalidad?

De nuevo nos encontramos ante uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada: el carácter racional de su irracionalidad. Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir las comodidades, de convertir lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción, el grado en que esta civilización transforma el mundo-objeto en extensión de la mente y el cuerpo del hombre hace cuestionable hasta la noción misma de alienación. La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido.

Las formas predominantes de control social son tecnológicas en un nuevo sentido. Es claro que la estructura técnica y la eficacia del aparato productivo y destructivo han sido instrumentos decisivos para sujetar la población a la división del trabajo establecida a lo largo de la época moderna. Además, tal integración ha estado pérdida de medios de subsistencia, la administración de acompañada de formas de compulsión más inmediatas: justicia, la policía, las fuerzas armadas. Todavía lo está. Pero en la época contemporánea, los controles tecnológicos parecen ser la misma encarnación de la razón en beneficio de todos los grupos e intereses sociales, hasta tal punto que toda contradicción parece irracional y toda oposición imposible.

No hay que sorprenderse, pues, de que, en las áreas más avanzadas de esta civilización, los controles sociales hayan sido introyectados hasta tal punto que llegan a afectar la misma protesta individual en sus raíces. La

negativa intelectual y emocional a «seguir la corriente» aparece como un signo de neurosis e impotencia. Este es el aspecto socio-psicológico del acontecimiento político que caracteriza a la época contemporánea: la desaparición de las fuerzas históricas que, en la etapa precedente de la sociedad industrial, parecían representar la posibilidad de nuevas formas de existencia.

Pero quizá el término «introyección» ya no describa el modo como el individuo reproduce y perpetúa por sí mismo los controles externos ejercidos por su sociedad. Introyección sugiere una variedad de procesos relativamente espontáneos por medio de los cuales un Ego traspone lo «exterior» en «interior». Así que introyección implica la existencia de una dimensión interior separada y hasta antagónica a las exigencias externas; una conciencia individual y un inconsciente individual *aparte de* la opinión y la conducta pública.[3] La idea de «libertad interior» tiene aquí su realidad; designa el espacio privado en el cual el hombre puede convertirse en sí mismo y seguir siendo «él mismo».

Hoy en día este espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica. La producción y la distribución en masa reclaman al individuo *en su totalidad,* y ya hace mucho que la psicología industrial ha dejado de reducirse a la fábrica. Los múltiples procesos de introyección parecen haberse osificado en reacciones casi mecánicas. El resultado es, no la adaptación, sino la *mímesis,* una inmediata identificación del individuo con *su* sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo.

Esta identificación inmediata, automática (que debe haber sido característica en las formas de asociación primitivas) reaparece en la alta civilización industrial; su nueva «inmediatez» es, sin embargo, producto de una gestión y una organización elaboradas y científicas. En

3. El cambio en la función de la familia juega aquí un papel decisivo: sus funciones «socializantes» están siendo cada vez más absorbidas por grupos externos y medios de comunicación. Véase mi *Eros y civilización*, Ed. Seix Barral; Barcelona, 1968; págs. 97 ss.

este proceso, la dimensión «interior» de la mente, en la cual puede echar raíces la oposición al *statu quo*, se ve reducida paulatinamente. La pérdida de esta dimensión, en la que reside el poder del pensamiento negativo —el poder crítico de la Razón—, es la contrapartida ideológica del propio proceso material mediante el cual la sociedad industrial avanzada acalla y reconcilia a la oposición. El impacto del progreso convierte a la Razón en sumisión a los hechos de la vida y a la capacidad dinámica de producir más y mayores hechos de la misma especie de vida. La eficacia del sistema impide que los individuos reconozcan que el mismo no contiene hechos que no comuniquen el poder represivo de la totalidad. Si los individuos se encuentran a sí mismos en las cosas que dan forma a sus vidas, lo hacen no al dar, sino al aceptar la ley de las cosas; no las leyes de la física, sino las leyes de su sociedad.

Acabo de sugerir que el concepto de alienación parece hacerse cuestionable cuando los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es ilusión, sino realidad. Sin embargo, la realidad constituye un estadio más avanzado de la alienación. Ésta se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión que está por todas partes y en todas las formas. Los logros del progreso desafían tanto la denuncia como la justificación ideológica; ante su tribunal, la «falsa conciencia» de su racionalidad se convierte en la verdadera conciencia.

Esta absorción de la ideología por la realidad no significa, sin embargo, el «fin de la ideología». Por el contrario, la cultura industrial avanzada es, en un sentido específico, *más* ideológica que su predecesora, en tanto que la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción.[4] Bajo una forma provocativa,

4. Theodor W. Adorno. *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft.* Frankfurt: Suhrkamp. 1955, pág. 24. (Edición castellana, Barcelona: Ariel, 1962.)

esta proposición revela los aspectos políticos de la racionalidad tecnológica predominante. El aparato productivo, y los bienes y servicios que produce, «venden» o imponen el sistema social como un todo. Los medios de transporte y comunicación de masas, los bienes de vivienda, alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información, llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan de forma más o menos agradable los consumidores a los productores y, a través de éstos, a la totalidad. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en modo de vida. Es un buen modo de vida —mucho mejor que antes—, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. Así surge el modelo de *pensamiento y conducta* unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo. La racionalidad del sistema dado y de su extensión cuantitativa da una nueva definición a estas ideas, aspiraciones y objetivos.

Esta tendencia se puede relacionar con el desarrollo del método científico: operacionalismo en las ciencias físicas, behaviorismo en las ciencias sociales. La característica común es un empirismo total en el tratamiento de los conceptos; su significado está restringido a la representación de operaciones y conductas particulares. El punto de vista operacional está bien ilustrado por el análisis de P. W. Bridgman del concepto de extensión: [5]

5. P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics* (Nueva York: Macmillan, 1928), pág. 5. La doctrina operacional ha sido refinada y delimitada desde entonces. El propio Bridgman ha extendido el concepto de «operación» hasta incluir las operaciones de «papel y lápiz» de los teóricos (en Philipp J. Frank,

> Es evidente que, cuando podemos decir cuál es la extensión de cualquier objeto, sabemos lo que entendemos por extensión, y el físico no requiere nada más. Para hallar la extensión de un objeto, tenemos que llevar a cabo ciertas operaciones físicas. El concepto de extensión estará por lo tanto establecido una vez que lo estén las operaciones por medio de las cuales se mide la extensión; esto es, el concepto de extensión no implica ni más ni menos que el conjunto de operaciones por las cuales se determina la extensión. En general, entendemos por cualquier concepto nada más que un conjunto de operaciones; *el concepto es sinónimo al correspondiente conjunto de operaciones.*

Bridgman ha visto las amplias implicaciones de este modo de pensar para la sociedad en su conjunto.[6]

> Adoptar el punto de vista operacional implica mucho más que una mera restricción del sentido en que comprendemos el «concepto»; significa un cambio de largo alcance en todos nuestros hábitos de pensamiento, porque ya no nos permitiremos emplear como instrumentos de nuestro pensamiento conceptos que no podemos describir en términos de operaciones.

La predicción de Bridgman se ha realizado. El nuevo modo de pensar es hoy en día la tendencia predominante en la filosofía, la psicología, la sociología y otros campos. Muchos de los conceptos más perturbadores están siendo «eliminados», al mostrar que no se pueden describir adecuadamente en términos operacionales o behavioristas. La ofensiva empirista radical (en los capítulos VII y VIII examinaré sus pretensiones de

---

The Validation of Scientific Theories [Boston: Beacon Press, 1954], Cap. II). El impulso principal sigue siendo el mismo: es «deseable» que las operaciones de papel y lápiz «sean capaces de un contacto eventual, aunque quizá indirectamente, con las operaciones instrumentales».

6. P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, *loc. cit.*, pág. 31.

ser empiristas) proporciona de esta manera la justificación metodológica para que los intelectuales bajen a la mente de su pedestal: positivismo que, en su negación de los elementos trascendentes de la Razón, forma la réplica académica de la conducta socialmente requerida.

Fuera del *establishment* académico, el «cambio de largo alcance en todos nuestros hábitos de pensar» es más serio. Sirve para coordinar ideas y objetivos con los requeridos por el sistema predominante para incluirlos dentro del sistema y rechazar aquellos que no son reconciliables con él. El dominio de tal realidad unidimensional no significa que reine el materialismo y que desaparezcan las ocupaciones espirituales, metafísicas y bohemias. Por el contrario, hay mucho de «Oremos juntos esta semana», «¿Por qué no pruebas a Dios?», Zen, existencialismo y modos *beat* de vida. Pero estos modos de protesta y trascendencia ya no son contradictorios del *statu quo* y tampoco negativos. Son más bien la parte ceremonial del behaviorismo práctico, su inocua negación, y el *statu quo* los digiere prontamente como parte de su saludable dieta

Los que hacen la política y sus proveedores de información de masas promueven sistemáticamente el pensamiento unidimensional. Su universo del discurso está poblado de hipótesis que se autovalidan y que, repetidas incesante y monopolísticamente, se tornan en definiciones hipnóticas o dictados. Por ejemplo, «libres» son las instituciones que funcionan (y que se hacen funcionar) en los países del mundo libre; otros modos trascendentes de libertad son por definición el anarquismo, el comunismo o la propaganda. «Socialistas» son todas las intrusiones en empresas privadas no llevadas a cabo por la misma empresa privada (o por contratos gubernamentales), tales como el seguro de enfermedad universal y comprensivo, la protección de los recursos naturales contra una comercialización devastadora, o el establecimiento de servicios públicos que puedan perjudicar el beneficio privado. Esta lógica totalitaria

del hecho cumplido tiene su contrapartida en el Este. Allí, la libertad es el modo de vida instituido por un régimen comunista, y todos los demás modos trascendentes de libertad son o capitalistas, o revisionistas, o sectarismo izquierdista. En ambos campos las ideas no-operacionales son no-conductistas y subversivas. El movimiento del pensamiento se detiene en barreras que parecen ser los límites mismos de la Razón.

Esta limitación del pensamiento no es ciertamente nueva. El racionalismo moderno ascendente, tanto en su forma especulativa como empírica, muestra un marcado contraste entre el radicalismo crítico extremo en el método científico y filosófico por un lado, y un quietismo acrítico en la actitud hacia las instituciones sociales establecidas y operantes. Así, el *ego cogitans* de Descartes debía dejar los «grandes cuerpos públicos» intactos, y Hobbes sostenía que «el presente debe siempre ser preferido, mantenido y considerado mejor». Kant coincidía con Locke en justificar la revolución *siempre y cuando* lograse organizar la totalidad e impedir la subversión.

Sin embargo, estos conceptos acomodaticios de la Razón siempre fueron contradichos por la miseria e injusticia evidentes de los «grandes cuerpos públicos» y la efectiva y más o menos consciente rebelión contra ellos. Existían condiciones sociales que provocaban y permitían una disociación real del estado de cosas establecido; estaba presente una dimensión tanto privada como política, en la cual la disociación se podía desarrollar en oposición efectiva, probando su fuerza y la validez de sus objetivos.

Con la gradual clausura de esta dimensión por la sociedad, la autolimitación del pensamiento alcanza un significado más amplio. La interrelación entre los procesos científico-filosóficos y sociales, entre la Razón teórica y la práctica, se afirma «a espaldas» de los científicos y filósofos. La sociedad obstruye toda una especie de operaciones y conductas de oposición; consecuentemente, los conceptos que les son propios se convierten en ilusorios carentes de significado. La trascen-

dencia histórica aparece como trascendencia metafísica, inaceptable para la ciencia y el pensamiento científico. El punto de vista operacional y behaviorista, practicado en general como «hábito del pensamiento», se convierte en el modo de ver del universo establecido del discurso y la acción, de necesidades y aspiraciones. La «astucia de la Razón» opera, como tantas veces lo ha hecho, en interés de los poderes establecidos. La insistencia en conceptos operacionales y behavioristas se vuelve contra los esfuerzos por liberar el pensamiento y la conducta *de* una realidad dada y *por* las alternativas suprimidas. La Razón teórica y la práctica, el behaviorismo académico y social vienen a encontrarse en un plano común: el de la sociedad avanzada que convierte el progreso científico y técnico en un instrumento de dominación.

«Progreso» no es un término neutral; se mueve hacia fines específicos, y estos fines son definidos por las posibilidades de mejorar la condición humana. La sociedad industrial avanzada se está acercando al estado en que el progreso continuo exigirá una subversión radical de la organización y dirección predominante del progreso. Esta fase será alcanzada cuando la producción material (incluyendo los servicios necesarios) se automatice hasta el punto en que todas las necesidades vitales puedan ser satisfechas mientras que el tiempo de trabajo necesario se reduzca a tiempo marginal. De este punto en adelante, el progreso técnico trascenderá el reino de la necesidad, en el que servía de instrumento de dominación y explotación, lo cual limitaba por tanto su racionalidad; la tecnología estará sujeta al libre juego de las facultades en la lucha por la pacificación de la naturaleza y de la sociedad.

Tal estado está previsto en la noción de Marx de la «abolición del trabajo». El término «pacificación de la existencia» parece más apropiado para designar la alternativa histórica de un mundo que —por medio de un conflicto internacional que transforma y suspende las contradicciones en el interior de las sociedades establecidas— avanza al borde de una guerra global. «Pacifica-

ción de la existencia» quiere decir el desarrollo de la lucha del hombre con el hombre y con la naturaleza, bajo condiciones en que las necesidades, los deseos y las aspiraciones competitivas no estén ya organizados por intereses creados de dominación y escasez, en una organización que perpetúa las formas destructivas de esta lucha.

La presente lucha contra esta alternativa histórica encuentra una firme base en la población subyacente, y su ideología en la rígida orientación de pensamiento y conducta hacia el universo dado de los hechos. Justificado por las realizaciones de la ciencia y la tecnología, por su creciente productividad, el *statu quo* desafía toda trascendencia. Ante la posibilidad de pacificación en base a sus logros técnicos e intelectuales, la sociedad industrial madura se cierra contra esta alternativa. El operacionalismo en teoría y práctica, se convierte en la teoría y la práctica de la *contención*. Por debajo de su dinámica aparente, esta sociedad es un sistema de vida completamente estático: se auto-impulsa en su productividad opresiva y su coordinación provechosa. La contención del progreso técnico va del brazo con su crecimiento en la dirección establecida. A pesar de las cadenas políticas impuestas por el *statu quo*, mientras *más* capaz parezca la tecnología de crear las condiciones para la pacificación, más se organizan el espíritu y el cuerpo del hombre en contra de esta alternativa.

Las áreas más avanzadas de la sociedad industrial muestran estas dos características: una tendencia hacia la consumación de la racionalidad tecnológica y esfuerzos intensos para contener esta tendencia dentro de las instituciones establecidas. Aquí reside la contradicción interna de esta civilización: el elemento irracional en su racionalidad. Es el signo de sus realizaciones. La sociedad industrial que hace suya la tecnología y la ciencia se organiza para el cada vez más efectivo dominio del hombre y la naturaleza, para la cada vez más efectiva utilización de sus recursos. Se vuelve irracional cuando el éxito de estos esfuerzos abre nuevas dimensiones para la realización del hombre. La organización

para la paz es diferente de la organización para la guerra; las instituciones que prestaron ayuda en la lucha por la existencia no pueden servir para la pacificación de la existencia. La vida como fin difiere cualitativamente de la vida como medio.

Nunca se podría imaginar tal modo cualitativamente nuevo de existencia como un simple derivado de cambios políticos y económicos, como efecto más o menos espontáneo de las nuevas instituciones que constituyen el requisito necesario. El cambio cualitativo implica también un cambio en la base *técnica* sobre la que reposa esta sociedad; un cambio que sirva de base a las instituciones políticas y económicas a través de las cuales se estabiliza la «segunda naturaleza» del hombre como objeto agresivo de la industrialización. Las técnicas de la industrialización son técnicas políticas; como tales, prejuzgan las posibilidades de la Razón y de la Libertad.

Es claro que el trabajo debe preceder a la reducción del trabajo, y que la industrialización debe preceder al desarrollo de las necesidades y satisfacciones humanas. Pero así como toda libertad depende de la conquista de la necesidad ajena, también la realización de la libertad depende de las técnicas de esta conquista. La productividad más alta del trabajo puede utilizarse para la perpetuación del trabajo, la industrialización más efectiva puede servir para la restricción y la manipulación de las necesidades.

Al llegar a este punto, la dominación —disfrazada de opulencia y libertad— se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda oposición auténtica, absorbe todas las alternativas. La racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte en el gran vehículo de una dominación más acabada, creando un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, espíritu y cuerpo, se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de este universo.

2. EL CIERRE DEL UNIVERSO POLÍTICO

La sociedad de movilización total, que se configura en las áreas más avanzadas de la civilización industrial, combina en una unión productiva elementos del Estado de Bienestar y el Estado de Guerra. Comparada con sus predecesoras, es en verdad «una nueva sociedad». Los tradicionales aspectos problemáticos están siendo eliminados o aislados, los elementos perturbadores dominados. Las tendencias principales son conocidas: concentración de la economía nacional en las necesidades de las grandes empresas, con el gobierno como una fuerza estimulante, de apoyo y algunas veces incluso de control; sujeción de esta economía a un sistema a escala mundial de alianzas militares, convenios monetarios, asistencia técnica y modelos de desarrollo; gradual asimilación de la población de «cuello blanco» y los trabajadores manuales, de los métodos de dirección en los negocios y en el trabajo, de las diversiones y las aspiraciones en las diferentes clases sociales; mantenimiento de una armonía preestablecida entre la enseñanza y los objetivos nacionales; invasión del hogar privado por la proximidad de la opinión pública, abriendo la alcoba a los medios de comunicación de masas.

En la esfera política, esta tendencia se manifiesta en una marcada unificación o convergencia de los opuestos. El bipartidismo en política exterior cubre los intereses competitivos de los grupos mediante la amenaza del comunismo internacional, y se extiende a la política doméstica, donde los programas de los grandes partidos son cada vez más difíciles de distinguir, incluso en el grado de hipocresía y en los tópicos empleados. Esta unificación de los opuestos, gravita sobre las posibilidades de cambio social en el sentido de que abarca aquellos estratos sobre cuyas espaldas progresa el sistema;

esto es, las propias clases cuya existencia supuso en otro tiempo la oposición al sistema como totalidad.

En los Estados Unidos se advierte la colusión y la alianza entre las empresas y el trabajo organizado; en *Labor Looks at Labor· A Conversation*, publicado por el Centro para el Estudio de las Instituciones Democráticas en 1963, se nos dice que:

> Lo que ha pasado es que el sindicato ha llegado a ser casi indistinguible *ante sí mismo* de la empresa. Hoy vemos el fenómeno de sindicatos y empresas formando *juntos* grupos de presión. El sindicato no va a ser capaz de convencer a los obreros que trabajan en la construcción de proyectiles de que la compañía para la que trabajan es una empresa nociva, cuando tanto el sindicato como la fábrica están tratando de conseguir contratos mayores y de incorporar a la misma área otras industrias de defensa, o cuando aparecen unidos ante el Congreso y unidos piden que se construyan proyectiles en vez de bombarderos, o bombas en vez de proyectiles, según el contrato que están buscando.

El partido laborista inglés, cuyos líderes compiten con sus oponentes conservadores en promover los intereses nacionales, difícilmente se dedica a apoyar un modesto programa de nacionalización parcial. En Alemania Occidental, que ha proscrito el partido comunista, el partido social demócrata, habiendo rechazado oficialmente sus programas marxistas, está probando convincentemente su respetabilidad. Ésta es la situación en los principales países industriales de Occidente. En el Este, la reducción gradual de controles políticos directos prueba la confianza cada vez mayor en la efectividad de los controles tecnológicos como instrumentos de dominación. Con respecto a los poderosos partidos comunistas de Francia e Italia, dan testimonio de la dirección general de las circunstancias, adhiriéndose a un programa mínimo que margina la toma revolucionaria del poder y contemporiza con las reglas del juego parlamentario.

Pero, aunque sea incorrecto considerar a los partidos francés e italiano como «extranjeros» en el sentido de estar apoyados por un poder exterior, hay un involuntario núcleo de verdad en esta propaganda: son extranjeros, en tanto que son testigos de una historia pasada (¿o futura?) en la realidad actual. Si han aceptado trabajar dentro del marco del sistema establecido, no es sólo sobre bases tácticas y como una estrategia de corto alcance, sino porque su base social se ha debilitado y alterado sus objetivos por la transformación del sistema capitalista (tal como lo han sido los objetivos de la Unión Soviética, que ha apoyado este cambio en la política). Estos partidos comunistas nacionales desempeñan el papel histórico de partidos de oposición legal «condenados» a ser no radicales. Atestiguan la profundidad y la dimensión de la integración capitalista, y las condiciones que crean las diferencias cualitativas de los intereses en conflicto aparecen como diferencias cuantitativas dentro de la sociedad establecida.

No parece que sea necesario ningún análisis en profundidad para encontrar las razones de esta evolución. En cuanto a Occidente, los antiguos conflictos dentro de la sociedad son modificados y juzgados bajo el doble (e interrelacionado) impacto del progreso técnico y el comunismo internacional. Las luchas de clases se atenúan y las «contradicciones imperialistas» se detienen ante la amenaza exterior. Movilizada contra esta amenaza, la sociedad capitalista muestra una unión y una cohesión internas desconocidas en las etapas anteriores de la civilización industrial. Es una cohesión que descansa sobre bases muy materiales; la movilización contra el enemigo actúa como un poderoso estímulo de la producción y el empleo, manteniendo así el alto nivel de vida.

Sobre estas bases se levanta un universo de administración en el que las depresiones son controladas y los conflictos estabilizados mediante los benéficos efectos de la creciente productividad y la amenazadora guerra nuclear. ¿Es esta estabilización «temporal» en el sen-

tido de que no afecta las *raíces* de los conflictos que Marx encontró en el modo capitalista de producción (la contradicción entre la propiedad privada de los medios de producción y la productividad social), o es una transformación de la propia estructura antagónica, que resuelve las contradicciones haciéndolas tolerables? Y, si la segunda alternativa es cierta, ¿cómo cambia la relación entre capitalismo y socialismo, que hizo aparecer al segundo como la negación histórica del primero?

LA CONTENCIÓN DEL CAMBIO SOCIAL

La teoría marxista clásica ve la transición del capitalismo al socialismo como una revolución política: el proletariado destruye el aparato *político* del capitalismo, pero conserva el aparato *tecnológico* sometiéndolo a la socialización. Hay una continuidad en la revolución: la racionalidad tecnológica liberada de las restricciones y destrucciones irracionales, se sostiene y consuma en la nueva sociedad. Es interesante leer una declaración marxista soviética acerca de esta continuidad, que es de una importancia tan vital para la idea del socialismo como la negación determinante del capitalismo: [1]

> 1) Aunque el desarrollo de la tecnología está sujeto a las leyes económicas de cada formación social, no termina, como otros factores económicos, cuando dejan de actuar las leyes de la formación. Cuando en el proceso de la revolución las viejas relaciones de producción son destruidas, la tecnología permanece y, subordinada a las leyes económicas de la nueva formación económica, sigue su desarrollo con velocidad cada vez mayor. 2) Contrariamente al desarrollo de la base económica en sociedades antagónicas, la tecnología no se

1. A. Zworikine, «The History of Technology as a Science and as a Branch of Learning; a Soviet view», *Technology and Culture*. (Detroit: Wayne State University Press, invierno de 1961), pág. 2.

desarrolla a saltos, sino mediante una acumulación gradual de elementos de una nueva cualidad, mientras los elementos con la antigua cualidad desaparecen. 3) [sin importancia en este contexto].

En el capitalismo avanzado, la racionalidad técnica se encierra, a pesar de su uso irracional, en el aparato productivo. Esto se aplica no sólo a las instalaciones mecanizadas, las herramientas y la explotación de los recursos, sino también a la forma de trabajo como adaptación y manejo del proceso mecanizado, organizado según la «gestión científica». Ni la nacionalización ni la socialización alteran *por sí mismas* este aspecto material de la racionalización tecnológica; al contrario, la *última* constituye una condición previa para el desarrollo socialista de todas las fuerzas productivas.

Marx sostuvo, desde luego, que la organización y dirección del aparato productivo por los «productores inmediatos» introduciría un cambio *cualitativo* en la continuidad técnica: esto es, encaminaría la producción hacia la satisfacción de necesidades individuales que se desarrollarían libremente. Sin embargo, en la medida en que el aparato técnico establecido abarca la existencia pública y privada en todas las esferas de la sociedad —es decir, llega a ser el medio de control y cohesión en un universo político que incorpora a las clases trabajadoras—, el cambio cualitativo implicará en ese grado un cambio en la *estructura tecnológica misma* y este cambio *presupone* que las clases trabajadoras están enajenadas de este universo en su misma existencia, que su conciencia es la de la total imposibilidad de seguir existiendo en este universo, de forma que la necesidad de un cambio cualitativo es un asunto de vida o muerte. Así, la negación existe *antes* que el cambio mismo, la idea de que las fuerzas históricas liberadoras se desarrollan *dentro* de la sociedad establecida es un punto clave de la teoría marxista.[2]

Pero es precisamente esta nueva conciencia, este

2. Ver págs. 64-65.

«espacio interior», el espacio de la práctica histórica trascendente, el que está siendo anulado por una sociedad en la que tanto los sujetos como los objetos constituyen instrumentos en una totalidad que tiene su *raison d'être* en las realizaciones de su todopoderosa productividad. Su promesa suprema es una vida cada vez más confortable para un número cada vez mayor de gentes que, en un sentido estricto, no pueden imaginar un universo del discurso y la acción cualitativamente diferente, porque la capacidad para contener y manipular los esfuerzos y la imaginación subversivos es una parte integral de la sociedad dada. Aquellos cuya vida es el infierno de la sociedad opulenta son mantenidos a raya con una brutalidad que revive las prácticas medievales y modernas. En cuanto a otros, menos desheredados, la sociedad se ocupa de su necesidad de liberación, satisfaciendo las necesidades que hacen la servidumbre agradable y quizá incluso imperceptible, y logra esto dentro del proceso de producción mismo. Bajo este impacto, las clases trabajadoras en las zonas avanzadas de la civilización industrial están pasando por una transformación decisiva, que ha llegado a ser el objeto de una vasta investigación sociológica. Enumeraré los principales factores de esa transformación:

1) La mecanización está reduciendo cada vez más la cantidad e intensidad de energía física gastada en el trabajo. Esta evolución es de gran importancia en el concepto marxiano del trabajador (proletario). Para Marx, el proletario es antes que nada el trabajador manual que gasta y agota su energía física en el proceso de trabajo, incluso si trabaja con máquinas. La adquisición y empleo de esta energía física, bajo condiciones infrahumanas, para la apropiación privada de la plusvalía, daba a la explotación sus aspectos revulsivos e inhumanos; la noción marxiana denuncia el dolor físico y la miseria del trabajo. Éste es el elemento material y tangible en la esclavitud del salario y la alienación: la dimensión fisiológica y biológica del capitalismo clásico.

Durante los siglos pasados, una causa importante de

alienación residía en el hecho de que el ser humano prestaba su individualidad biológica a la organización técnica: era el manipulador de las herramientas; los conjuntos técnicos sólo podían constituirse incorporando al hombre como manipulador de herramientas. El carácter deformador de la profesión era a la vez psíquico y somático.[3]

Ahora la cada vez mas completa mecanización del trabajo en el capitalismo avanzado, al tiempo que mantiene la explotación, modifica la actitud y el *statu* de los explotados. Dentro de la organización tecnológica, el trabajo mecanizado en el que reacciones automáticas y semiautomáticas llenan la mayor parte (si no la totalidad) del tiempo de trabajo sigue siendo, como una ocupación de toda la vida, una esclavitud agotadora, embrutecedora, inhumana; más agotadora aún debido al mayor ritmo de trabajo y control de los operadores de las máquinas (más bien que del producto) y al aislamiento de los trabajadores entre sí.[4] Desde luego, esta ingrata forma de trabajo es expresión de la automatización *detenida, parcial,* de la coexistencia de secciones automatizadas, semi-automatizadas y no automatizadas dentro de la misma fábrica; pero incluso bajo estas condiciones «la tecnología ha sustituido la fatiga muscular por la tensión y/o el esfuerzo mental».[5]

En las fábricas más automatizadas, se subraya la transformación de la energía física en habilidad técnica y mental:

...habilidades de la cabeza más bien que de la mano, del lógico más que del artesano; del nervio más que del músculo; del experto más que del trabajador ma-

3. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* (París: Aubier, 1958), pág. 103, nota.
4. Ver Charles Denby, «Workers Battle Automation (*News and Letters*, Detroit, 1960).
5. Charles R. Walker, *Toward the Automatic Factory* (New Haven: Yale University Press, 1957), pág. XIX.

nual; del encargado del mantenimiento más que del operador.[6]

Esta forma de esclavitud magistral no difiere en esencia de la que se ejerce sobre la mecanógrafa, el empleado de banco, el apremiado vendedor o vendedora y el anunciador de televisión. La uniformación y la rutina asimilan los empleos productivos y no productivos. El proletario de las etapas anteriores del capitalismo era en verdad la bestia de carga, que proporcionaba con el trabajo de su cuerpo las necesidades y lujos de la vida, mientras vivía en la suciedad y en la pobreza. De este modo era la negación viviente de su sociedad.[7] En contraste, el trabajador organizado en las zonas avanzadas de la sociedad tecnológica vive esta negación menos directamente y, como los demás objetos humanos de la división social del trabajo, está siendo incorporado a la comunidad tecnológica de la población administrada. Más aún, en las áreas más adelantadas de automatización, una especie de comunidad tecnológica parece integrar a los átomos humanos que trabajan. La máquina parece dar un ritmo adormecedor a sus operadores:

> Se está generalmente de acuerdo en que los movimientos interdependientes realizados por un grupo de personas que siguen un sistema rítmico producen satisfacción —independientemente de lo que está siendo realizado mediante los movimientos;[8]

y el observador sociólogo cree que ésta es una razón

6. *Ibid.*, pág. 195.
7. Se debe insistir en la estrecha relación entre los conceptos marxianos de explotación y de depauperación, a pesar de las nuevas definiciones posteriores, en las que la depauperación llega a ser un aspecto cultural o hasta tal punto relativo, que puede aplicarse también al hogar suburbano con automóvil, televisión, etc. «Depauperación» connota la *absoluta necesidad y exigencia* de subvertir condiciones de vida *intolerables*, y tal necesidad absoluta aparece al principio de toda revolución contra las instituciones sociales básicas.
8. Charles R. Walker, *loc. cit.*, pág. 104.

para el desarrollo gradual de un «clima general» más «favorable tanto a la producción como a ciertas importantes clases de satisfacción humana». Habla del «crecimiento de un fuerte espíritu de grupo en cada equipo» y cita a un trabajador que dice: «Estamos dentro del ritmo de las cosas de punta a cabo...»[9] Esta frase expresa admirablemente el cambio en la esclavitud mecanizada: las cosas contienen ritmo antes que opresión, y transmiten su ritmo al instrumento humano; no sólo a su cuerpo sino también a su mente, e incluso a su alma. Un comentario de Sartre muestra la profundidad del proceso:

> En los primeros tiempos de las máquinas semi-automáticas, las encuestas mostraron que las obreras especializadas, al trabajar, se dejaban ir en un ensueño de orden sexual, recordaban la alcoba, la cama, la noche, todo lo que se refiere a la persona en la soledad de la pareja cerrada sobre sí misma. Pero era la máquina en ellas la que soñaba con caricias...[10]

El proceso mecanizado en el universo tecnológico rompe la reserva más íntima de la libertad y une la sexualidad y el trabajo en un solo automatismo inconsciente y rítmico: un proceso que es paralelo a la asimilación de los empleos.

2) La tendencia hacia la asimilación se muestra en la estratificación ocupacional. En los establecimientos industriales claves, la proporción de trabajo manual declina en relación con la del elemento de «cuello blanco«; el número de trabajadores separados de la producción aumenta.[11] Este cambio cuantitativo remite a un

9. *Ibid.*, págs. 104 s.
10. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, tomo I, (París: Gallimard, 1960), pág. 290.
11. *Automation and Major Technological Change*: Impact on Union Size, Structure, and Function. (Industrial Union Dept. AFL-CIO, Washington, 1958), pp. 5 ss. Solomon Barkin, *The Decline of the Labor Movement* (Santa Barbara, Center for the Study of Democratic Institutions, 1961), págs. 10 ss.

cambio en el carácter de los instrumentos básicos de la producción.[12] En la etapa avanzada de mecanización, como parte de la realidad tecnológica, la máquina no es

> una unidad absoluta, sino solamente una realidad técnica individualizada, abierta en dos direcciones: la de la relación con los elementos y la de las relaciones interindividuales en el aparato técnico.[13]

En la medida en que la máquina llega a ser en sí misma un sistema de instrumentos y relaciones mecánicas y se extiende así mucho más allá del proceso individual de trabajo, afirma su mayor dominio reduciendo la «autonomía profesional» del trabajador e integrándolo con otras profesiones que sufren y dirigen el aparato técnico. Sin duda, la antigua autonomía «profesional» del trabajador era más bien su esclavitud profesional. Pero esta forma específica de esclavitud era al mismo tiempo la fuente de su poder específico profesional de negación: el poder de detener un proceso que amenazaba con aniquilarlo como ser humano. Ahora el trabajador va perdiendo la autonomía profesional, que le convirtiera en miembro de una clase separada de los demás grupos ocupacionales, porque encarnaba la refutación de la sociedad establecida.

El cambio tecnológico que tiende a acabar con la máquina como instrumento *individual* de producción, como una «unidad absoluta», parece invalidar la noción marxiana de la «composición orgánica del capital» y con ella la teoría de la creación de plusvalía. Según Marx, la máquina nunca crea valor, sino que solamente transfiere su propio valor al producto, mientras la plusvalía permanece como resultado de la explotación del trabajo viviente. La máquina es la incorporación de la fuerza de trabajo humano, y a través de ella, el trabajo pasado (el trabajo muerto) se conserva y determina

12. Ver pág. 47.
13. Gilbert Simondon, *loc. cit.*, p. 146.

el trabajo viviente. Hoy la automatización parece alterar cualitativamente la relación entre el trabajo muerto y el vivo; tiende hacia el punto en el que la productividad es determinada «por las máquinas y no por el rendimiento individual».[14] Más aún, la misma medición del rendimiento individual llega a ser imposible:

> La automatización en su sentido más amplio significa, en efecto, el *fin* de la medida del trabajo... Con la automatización, no se puede medir la producción de un solo hombre; ahora sólo se mide la utilización del equipo. Si esto se generaliza como una clase de concepto... ya no hay, por ejemplo, ninguna razón para pagarle a un hombre por pieza o pagarle por hora, esto es, ya no hay ninguna razón para conservar el «sistema de pago dual» de salarios y primas.[15]

Daniel Bell, el autor de este estudio, va más lejos; liga este cambio tecnológico al sistema histórico de industrialización: el significado de

> la industrialización no surgió con la introducción de fábricas, «surgió a partir de la *medición del trabajo*. Sólo cuando un trabajo puede ser medido, se puede atar a un hombre a su trabajo, se puede ejercer una presión sobre él, y medir su rendimiento en términos de una sola pieza y pagarle por la pieza o por la hora, se llega a la industrialización moderna».[16]

Lo que está en juego en estos cambios tecnológicos es mucho más que un sistema de pago, que la relación del trabajador con otras clases, que la organización del trabajo. Lo que está en juego es la compatibilidad del progreso técnico con las propias instituciones en las que se desarrolló la industrialización.

14. Serge Mallet, en *Arguments*, núms. 12-13. París, 1958, pág. 18.
15. *Automation and Major Technological Change*, *loc. cit.*, pág. 8.
16. *Ibid.*

3) Estos cambios en el carácter del trabajo y los instrumentos de producción modifican la actitud y la conciencia del trabajador, que se hace manifiesta en la ampliamente discutida «integración social y cultural» de la clase trabajadora con la sociedad capitalista. ¿Es éste un cambio sólo en la conciencia? La respuesta afirmativa, dada frecuentemente por los marxistas, parece extrañamente inconsistente. ¿Se puede entender un cambio tan fundamental en la conciencia sin asumir un cambio correspondiente en la «existencia social»? Incluso concediendo un alto grado de independencia ideológica, los lazos que unen este cambio con la transformación del proceso productivo se oponen a esta interpretación. La asimilación en necesidades y aspiraciones, en el nivel de vida, en las actividades de diversión, en la política, deriva de una integración *en la fábrica* misma, en el proceso material de producción. Desde luego es muy dudoso que uno pueda hablar de «integración voluntaria» (Serge Mallet) en un sentido que no sea irónico. En la situación actual, los aspectos negativos de la automatización predominan: aumento del ritmo de trabajo, paro tecnológico, fortalecimiento de la posición directiva, mayor impotencia y resignación por parte de los trabajadores. Las posibilidades de promoción disminuyen conforme la dirección prefiere ingenieros y graduados universitarios. Sin embargo, hay otras tendencias. La misma organización tecnológica que establece una comunidad mecánica en el trabajo genera también una mayor interdependencia que [18] integra al trabajador con la fábrica. Se advierte una «disposición» por parte de los trabajadores «por intervenir en la solución de los problemas de la producción», un «deseo de unirse activamente aplicando sus propios cerebros a los problemas técnicos y de la producción que

17. Charles R. Walker, *loc. cit.*, págs. 97 ss. Ver también Ely Chinoy, *Automobile Workers and the American Dream* (Garden City. Doubleday, 1955), *passim*.

18. Floyd C. Mann y L. Richard Hoffman, *Automation and the Worker. A Study of Social Change in Power Plants* (Nueva York, Henry Holt: 1960), pág. 189.

dependen claramente de la tecnología».[19] En algunas de las empresas más avanzadas técnicamente, los trabajadores muestran incluso un claro interés por la empresa; un efecto frecuentemente observado de la «participación» de los trabajadores en la empresa capitalista. Una descripción sugestiva, referente a las altamente americanizadas refinerías Caltex en Ambès, Francia, puede servir para caracterizar esta tendencia. Los trabajadores de la instalación son conscientes de los lazos que los unen a la empresa:

> Lazos profesionales, lazos oficiales, lazos materiales: el oficio adquirido en la refinería, el hábito de las relaciones de producción que allí se han establecido, las múltiples ventajas sociales que, en caso de muerte repentina, enfermedad grave, incapacidad para el trabajo, en fin, de vejez, les son aseguradas por su mera pertenencia a la firma, prolongando más allá del período productivo de sus vidas la seguridad del mañana. Así, la noción de este contrato viviente e indestructible con la «Caltex» les lleva a preocuparse, con una atención y una lucidez inesperada, de la gestión financiera de la empresa. Los delegados a los Comités de empresa desmenuzan la contabilidad de la sociedad con el celoso cuidado que le prestarían los más concienzudos accionistas. La dirección de la Caltex puede ciertamente frotarse las manos cuando los sindicatos aceptan sobreseer sus reivindicaciones de salarios ante las necesidades de nuevas inversiones. Pero comienza a manifestar las más «legítimas» inquietudes cuando, tomando en serio los falsos balances de la filial francesa, los delegados se inquietan por los negocios «desventajosos» realizados por estas filiales y llevan su audacia hasta a discutir los precios de coste y a sugerir medidas económicas.[20]

19. Charles R. Walker, *loc. cit.*, págs. 213 s.
20. Serge Mallet, «Le Salaire de la Technique», en *La Nef*, n.º 25. París, 1959, pág. 40. Respecto a la tendencia integradora en los Estados Unidos poseemos una sorprendente declaración de un líder sindical de la United Automobile Workers: «Muchas veces, nos reunimos en la sala del sindicato y ha-

4) El nuevo mundo del trabajo tecnológico refuerza así un debilitamiento de la posición negativa de la clase trabajadora: ésta ya no aparece como la contradicción viviente para la sociedad establecida. Esta tendencia se fortalece por efecto de la organización tecnológica de la producción al otro lado de la barrera: en la gerencia y la dirección. La dominación se transforma en administración.[21] Los jefes y los propietarios capitalistas están perdiendo su identidad como agentes responsables; están asumiendo la función de burócratas en una máquina corporativa. Dentro de la vasta jerarquía de juntas ejecutivas y administrativas que se extienden mucho más allá de la empresa individual hasta el laboratorio científico y el instituto de investigaciones, el gobierno nacional y el interés nacional, la fuente tangible de explotación desaparece detrás de la fachada de racionalidad objetiva. El odio y la frustración son despojados de su propósito específico y el velo tecnológico oculta la reproducción de la desigualdad y la esclavitud.[22] Con el progreso técnico como su instrumento, la falta de libertad en el sentido de la sujeción del hombre a su aparato productivo se perpetúa e intensifica

blamos de las quejas que los trabajadores presentan y de lo que podemos hacer con ellas. En el momento en que ya he acordado una reunión con la dirección para el día siguiente, el problema ha sido resuelto ya y el sindicato no puede apuntarse la solución de la queja. Esto se está convirtiendo en una batalla de lealtades.. La empresa les da a los trabajadores todas las cosas por las que peleamos. Lo que tenemos que encontrar es otras cosas que los trabajadores quieran y que el patrón no esté dispuesto a darles... Estamos buscando. Estamos buscando.» *Labor Looks at Labor. A Conversation* (Santa Barbara: Center for the Study of Democratic Institutions, 1963), páginas 16 ss

21. ¿Es necesario todavía denunciar la ideología de la «revolución de los *managers*»? La producción capitalista procede mediante la inversión de capital privado para la extracción privada y apropiación de la plusvalía, y el capital es un instrumento social para la dominación del hombre por el hombre. Los aspectos esenciales de este proceso no se alteran por la difusión de las acciones, la separación de la propiedad y la gestión, etc.

22. Ver pág. 31.

bajo la forma de muchas libertades y comodidades. El aspecto nuevo es la abrumadora racionalidad de esta empresa irracional, y la profundidad del condicionamiento previo que configura los impulsos instintivos y aspiraciones de los individuos y oscurece la diferencia entre conciencia falsa y verdadera. Porque en realidad, ni la utilización de controles administrativos más que físicos (el hambre, la dependencia personal, la fuerza), ni el cambio de carácter en el trabajo pesado, ni la asimilación de las clases ocupacionales, ni la nivelación en la esfera de consumo, compensan el hecho de que las decisiones sobre la vida y la muerte, sobre la seguridad personal y nacional se toman en lugares sobre los que los individuos no tienen control. Los esclavos de la sociedad industrial desarrollada son esclavos sublimados, pero son esclavos, porque la esclavitud está determinada

> no por la obediencia, ni por la rudeza del trabajo, sino por el *status* de instrumento y la reducción del hombre al estado de cosa.[23]

Ésta es la forma más pura de servidumbre: existir como instrumento, como cosa. Y este modo de existencia no se anula si la cosa es animada y elige su alimento material e intelectual, si no siente su «ser cosa», si es una cosa bonita, limpia, móvil. A la inversa, conforme la reificación tiende a hacerse totalitaria gracias a su forma tecnológica, los mismos organizadores y administradores se hacen cada vez más dependientes de la maquinaria que organizan y administran. Y esta dependencia mutua ya no es la relación dialéctica entre señor y siervo, que ha sido rota en la lucha por el reconocimiento mutuo, sino más bien un círculo vicioso que encierra tanto al señor como al esclavo. ¿Mandan los técnicos o su mando le pertenece a otros, que descansan en ellos como sus planificadores y ejecutores?

23. François Perroux, *La Coexistence pacifique* (París, Presses Universitaires, 1958), Vol. III, pág. 600.

> ...las presiones de la altamente tecnológica carrera de armamentos de hoy han arrebatado la iniciativa y el poder de tomar las decisiones cruciales de las manos de los funcionarios responsables del gobierno y lo han puesto en manos de técnicos, planificadores y científicos empleados por los grandes imperios industriales y cargados de responsabilidad por los intereses de sus patronos. Su trabajo es soñar con nuevos sistemas de armamentos y persuadir a los militares de que el futuro de su profesión militar, tanto como el del país, depende de comprar aquello en lo que han soñado.[24]

Así como las instituciones productivas dependen de los militares para asegurar su propia preservación y crecimiento, los militares dependen de las compañías «no sólo para obtener sus armas, sino también para saber qué clase de armas necesitan, cuánto costarán y cuánto tiempo llevará obtenerlas».[25] El círculo vicioso parece en verdad la imagen más apropiada de una sociedad que se autoexpande y autoperpetúa en su propia dirección preestablecida; guiada por las crecientes necesidades que genera y, al mismo tiempo, contiene.

PERSPECTIVAS DE CONTENCIÓN

¿Hay alguna posibilidad de que esta cadena de productividad y represión crecientes pueda ser rota? La respuesta requeriría un intento de proyectar los desarrollos contemporáneos hacia el futuro, asumiendo una evolución relativamente normal; esto es, marginando la muy real posibilidad de una guerra nuclear. En esta suposición, el Enemigo seguiría siendo «permanente»; es decir, el comunismo seguiría coexistiendo con el capitalismo. Al mismo tiempo, este último seguiría siendo capaz de mantener e incluso incrementar el nivel de vida para una parte de la población cada vez mayor, a pe-

24. Stewart Meacham, *Labor and the Cold War* (American Friends Service Committee, Philadelphia, 1959), pág. 9.
25. *Ibid.*

sar y a través de la producción intensificada de los medios de destrucción y el despilfarro metódico de los recursos y facultades. Esta capacidad se ha afirmado a pesar y por medio de dos guerras mundiales y la inmensa regresión física e intelectual provocada por los sistemas facistas.

La base material de esta capacidad seguirá encontrándose en:

a) la creciente productividad del trabajo (progreso técnico);

b) el crecimiento de la tasa de natalidad en la población existente;

c) la permanente economía de defensa;

d) la integración económica y política de los países capitalistas y el fortalecimiento de sus relaciones con las zonas subdesarrolladas.

Pero el conflicto continuado entre las capacidades productivas de la sociedad y su utilización destructiva y opresiva requerirá esfuerzos intensificados para imponer las exigencias del aparato a la población, para librarse de la capacidad excesiva, crear la necesidad de comprar los bienes que pueden ser vendidos con ganancia y el deseo de trabajar para su producción y promoción. Así el sistema tiende tanto hacia la administración total como a la dependencia total de una administración que dirigen organismos públicos y privados, fortaleciendo la armonía preestablecida entre el interés del gran público y las empresas privadas, y el de sus clientes y servidores. Ni la nacionalización parcial, ni la extensión de la participación del trabajo en la gestión y el beneficio, podrán alterar por sí mismas este sistema de dominación, en tanto que el trabajo en sí mismo permanezca como una fuerza apuntalada y afirmativa.

Hay tendencias centrífugas, exteriores e interiores. Una de ellas es inherente al progreso técnico mismo: *la automatización.* Sugerí que la automatización que se extiende es algo más que un crecimiento cuantiativo de la mecanización: es un cambio en el carácter de las

fuerzas productivas básicas.[26] Parece ser que la automatización llevada a los límites de su posibilidad técnica es incompatible con una sociedad basada en la explotación privada del poder del trabajo humano en el proceso de producción. Casi un siglo antes de que la automatización llegara a ser una realidad, Marx vio sus posibilidades explosivas:

> Conforme avanza la industria en gran escala, la creación de la riqueza real depende menos del tiempo de trabajo y la cantidad de trabajo invertida que del poder de los agentes puestos en acción durante el tiempo de trabajo. Estos agentes (*Agentien*) y su todopoderosa efectividad, no están en proporción con el tiempo de trabajo inmediato que su producción requiere; su efectividad depende más bien del nivel científico y tecnológico de progreso alcanzado; en otras palabras de la aplicación de esta ciencia a la producción... Entonces el trabajo humano ya no aparece como encerrado en el proceso de producción —más bien el hombre se relaciona con el proceso de producción como supervisor y regulador (*Wächter und Regulator*)... Permanece fuera del proceso de producción en vez de ser el agente principal en el proceso de producción... En esta transformación, el gran pilar de producción y riqueza ya no es el trabajo inmediato realizado por el hombre mismo, ni su tiempo de trabajo, sino la apropiación de su propia productividad (*Produktivkraft*) universal, esto es, su conocimiento y su dominio de la naturaleza a través de su existencia social; en una palabra, el desarrollo del individuo social (*des gesellschaftlichen Individuums*). El *robo del tiempo de trabajo ajeno, en el que la riqueza* [*social*] *descansa hoy*, aparece entonces como una base miserable comparada con la nueva base que la misma industria en gran escala ha creado. Tan pronto como el trabajo humano, en su forma inmediata, ha dejado de ser la gran fuente de riqueza, el tiempo de trabajo cesará, y por necesidad debe dejar de ser la medida de

26. Ver pág. 51.

riqueza y el valor de cambio dejará de ser la medida del valor de uso. El *trabajo excedente de la masa* [de la población] ha dejado así de ser la condición para el desarrollo de la riqueza social (*des allgemeinen Reichtums*), y el ocio de los menos ha dejado de ser la condición para el desarrollo de las facultades universales intelectuales del hombre. El modo de producción que descansa en el valor de cambio se desploma así...[27]

La automatización parece ser en realidad el gran catalizador de la sociedad industrial avanzada. Es un catalizador explosivo o no explosivo en la base material del cambio cualitativo, el instrumento técnico del paso de la cantidad a la calidad. Porque el proceso social de la automatización expresa la transformación, o más bien transubstanciación de la fuerza de trabajo, en el que ésta, separada del individuo, deviene un objeto productor independiente, y por tanto, un sujeto en sí mismo.

Cuando llegue a ser *el* proceso de producción material, la automatización revolucionará toda la sociedad. La reificación de la fuerza humana de trabajo, llevada a la perfección, sacudirá la forma reificada, cortando la cadena que liga al individuo con la máquina: el mecanismo a través del cual su propio trabajo lo esclaviza. La completa automatización en el reino de la necesidad abrirá la dimensión del tiempo libre, como aquel en el que la existencia privada y social del hombre se constituirá a sí misma. Ésta será la trascendencia histórica hacia una nueva civilización.

En el estadio actual del capitalismo avanzado, el trabajo organizado se opone directamente a la automatización, sin la compensación en el empleo. Insiste en la utlización extensiva de la fuerza de trabajo humano en la producción material y así se opone al progreso técnico. Sin embargo, al hacer esto, se opone también a la utilización más eficaz del capital; obstruye los esfuerzos intensificados para elevar la productividad del

27. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (Berlín, Dietz Verlag, 1953), págs. 592 s. Ver también pág. 596.

trabajo. En otras palabras, la detención continua de la automatización puede debilitar la posición competitiva nacional e internacional del capital, provocar una gran depresión, y consecuentemente, reactivar el conflicto de los intereses de clase.

Esta posibilidad se hace más realista conforme la lucha entre el capitalismo y el comunismo se desliza del campo militar al social y económico. Mediante el poder de la administración total, la automatización en el sistema soviético puede realizarse más rápidamente una vez que un cierto nivel técnico se ha alcanzado. Esta amenaza a su posición internacional competitiva puede obligar al mundo occidental a acelerar la racionalización del proceso productivo. Tal racionalización encuentra una cerrada resistencia por parte del trabajo, pero es una resistencia que no está acompañada por la radicalización política. En los Estados Unidos al menos, los líderes del trabajo no van más allá en sus aspiraciones y medios del marco común de los intereses nacionales y de grupo, con los segundos sometidos o sujetos a los primeros. Estas fuerzas centrífugas todavía pueden ser manipuladas dentro de este marco.

También en este aspecto la declinante proporción de la fuerza de trabajo humana en el proceso productivo implica una disminución en el poder político de la oposición. En vista del peso cada vez mayor del elemento de «cuello blanco» en este proceso, la radicalización política tendrá que estar acompañada de la aparición de una conciencia y una acción política independiente entre esos mismos grupos de empleados; un desarrollo muy poco probable en la sociedad industrial avanzada. El impulso hacia adelante para organizar el creciente elemento de «cuello blanco» en los sindicatos industriales,[28] si tiene éxito puede provocar un crecimiento de la conciencia sindical de estos grupos, pero difícilmente su radicalización política.

28. *Automation and Major Technological Change, loc. cit.*, págs. 11 s.

> Políticamente, la presencia de más trabajadores de «cuello blanco» en los sindicatos les dará a los guías liberales y del trabajo una oportunidad más veraz de identificar «los intereses de trabajo» con los de la comunidad como totalidad. La base de masas del trabajo como grupo de presión se extenderá, y los portavoces del trabajo se verán inevitablemente envueltos en negociaciones de mucho mayor alcance acerca de la política económica nacional.[29]

En esas circunstancias, las perspectivas de una contención dinámica de las tendencias centrífugas dependen esencialmente de la habilidad de los intereses creados para ajustarse, a sí mismos y a su economía, a los requerimientos del Estado de bienestar. Una inversión y dirección gubernamentales cada vez mayores, la planificación en una escala nacional e internacional, un amplio programa de ayuda exterior, una seguridad social total, obras públicas en gran escala, quizá incluso la nacionalización parcial, pertenecen a estas exigencias.[30] Creo que los intereses dominantes aceptarán estas exigencias gradualmente y con vacilaciones y confiarán sus prerrogativas a un poder más efectivo.

Volviendo ahora hacia las perspectivas de contención del cambio social en el otro sistema de civilización industrial, la sociedad soviética,[31] la discusión se enfrenta desde el principio con una doble incompatibilidad: *a*) cronológicamente, la sociedad soviética se encuentra

29. C. Wright Mills, *White Collar* (Nueva York: Oxford University Press, 1956), pp. 319 s. Hay versión castellana, Ed. Aguilar)

30. En los países capitalistas menos desarrollados, donde existen aún considerables segmentos del movimiento militante del trabajo (Francia, Italia), su fuerza es proyectada contra la de la acelerada racionalización tecnológica y política en su forma autoritaria. Las exigencias del conflicto internacional están dirigidas probablemente a fortalecer la segunda y provocar la adopción de una alianza con las tendencias predominantes en las áreas industriales más avanzadas.

31. Sobre este punto ver mi *Soviet Marxism* (Nueva York: Columbia University Press, 1958). [Hay traducción castellana por Editorial «Revista de Occidente»; Madrid, 1967]

en un estado más bajo de industrialización, con amplios sectores todavía en el estado pretecnológico, y *b*) estructuralmente, sus instituciones económicas y políticas son esencialmente diferentes (nacionalización total y dictadura).

La interrelación entre esos dos aspectos agrava las dificultades del análisis. El retraso histórico no sólo permite, sino obliga a la industrialización soviética a proceder sin despilfarro y obsolescencia planificados, sin las restricciones sobre la productividad impuestas por los intereses del beneficio privado, y con satisfacción planificada de las necesidades vitales todavía no alcanzadas después, y quizá incluso simultáneamente, de las prioridades de las necesidades militares y políticas.

¿Es posible que desaparezca esta mayor racionalidad de la industrialización, que es el signo y la ventaja del retraso histórico, una vez que se alcance el nivel avanzado? ¿Es el mismo retraso histórico el que, por otra parte, refuerza —bajo las condiciones de la coexistencia competitiva con el capitalismo avanzado— el desarrollo y el control total de todos los recursos por un régimen dictatorial? Y, después de haber alcanzado la meta de «atrapar y superar», ¿será capaz la sociedad soviética de liberalizar los controles totalitarios hasta el punto en el que pueda tener lugar un cambio cualitativo?

El argumento sobre el retraso histórico —de acuerdo con el que, bajo las condiciones dominantes de inmadurez material e intelectual, la liberación debe ser necesariamente la obra de la fuerza y la administración— no sólo es el centro del marxismo soviético, sino también el de los teóricos de la «dictadura educacional» desde Platón hasta Rousseau. Ridiculizarla es fácil, pero refutarla es muy difícil, porque tiene el mérito de reconocer, sin mayor hipocresía, las condiciones (materiales e intelectuales) que sirven para impedir la autodeterminación genuina e inteligente.

Más aún, el argumento desenmascara la ideología represiva de la libertad, de acuerdo con la cual la libertad humana puede florecer en una vida de esfuerzo,

pobreza y estupidez. En realidad, la sociedad debe crear primero los requisitos materiales de la libertad para todos sus miembros, antes de poder ser una sociedad libre; debe *crear* primero la riqueza antes de ser capaz de *distribuirla* de acuerdo con las necesidades libremente desarrolladas del individuo; debe permitir primero que los esclavos aprendan, vean y piensen antes de saber lo que está pasando y lo que pueden hacer para cambiarlo. Y en el grado en que los esclavos han sido precondicionados para existir como esclavos y estar contentos con ese papel, su liberación parece venir necesariamente de afuera y desde arriba. Ellos deben ser «obligados a ser libres», a «ver los objetos como son y algunas veces como deberían ser», se les debe enseñar el «buen camino» que están buscando.[32]

Pero a pesar de todas estas verdades, el argumento no puede responder a una pregunta capital: ¿quién educa a los educadores y dónde está la prueba de que ellos poseen «el bien»? La pregunta no se invalida alegando que es igualmente aplicable a algunas formas democráticas de gobierno donde las decisiones sobre lo que es bueno para la nación son tomadas por los representantes elegidos (o más bien suscritas por ellos) —elegidos bajo condiciones de adoctrinamiento efectiva y libremente aceptado. Sin embargo, la única excusa posible (¡que es bastante débil!) para la «dictadura educacional» es que el terrible riesgo que supone puede no ser más terrible que el riesgo que tanto las sociedades liberales como las autoritarias están corriendo ahora, ni el coste puede ser mucho más alto.

Sin embargo, la lógica dialéctica insiste, contra el lenguaje de los hechos brutos y la ideología, en que los esclavos deben ser *libres para* su liberación antes de que puedan ser libres, y que el fin debe ser operativo en los medios para alcanzarlo. La proposición de Marx en el sentido de que la liberación de la clase trabajadora debe ser producto de la acción de la misma clase trabajadora, establece este *a priori*. El socialismo debe ha-

32. Rousseau, *El contrato social*, libro I, cap. VII; libro II, cap. VI. Ver pág. 29.

cerse realidad con el primer acto de la revolución, porque debe estar ya en la conciencia y en la acción de aquellos que llevaron a cabo la revolución.

Es verdad que hay una «primera fase» de la construcción socialista durante la cual la nueva sociedad está «marcada todavía con las señales de nacimiento de la antigua sociedad de cuyo vientre emerge».[33] Pero el cambio cualitativo de la vieja a la nueva sociedad ocurre cuando esta fase empieza. De acuerdo con Marx, la «segunda fase» está constituida literalmente en la primera fase. La nueva forma cualitativa de vida generada por la nueva forma de producción aparece *en* la revolución socialista, que es el fin y está *al* final del sistema capitalista. La construcción socialista empieza con la primera fase de la revolución.

Del mismo modo, la transición desde el «a cada uno de acuerdo con su trabajo» al «a cada uno de acuerdo con sus necesidades», es determinada por la primera fase; no sólo por la creación de la base tecnológica y material, sino también (¡y esto es decisivo!) por el *modo* en que es creada. El control del proceso productivo por los «productores inmediatos» debe iniciar supuestamente el desarrollo que distingue la historia de los hombres libres de la prehistoria del hombre. Es ésta una sociedad en que los antiguos objetos de productividad llegan a ser, en primer término, individuos humanos que planifican y usan los instrumentos de su trabajo para la realización de sus propias necesidades y facultades humanas. Por primera vez en la historia, los hombres actuarían libre y colectivamente bajo y contra la necesidad sería verdaderamente una necesidad autoimpuesta. En contraste con esta concepción, el desarrollo real en la sociedad comunista de hoy pospone (o es obligado a posponer por la situación internacional) el cambio cualitativo a la segunda fase, y la transición del capitalismo al socialismo aparece todavía, a pesar de

33. Marx, «Critique of the Gotha Programme», en Marx y Engels, *Selected Works* (Moscú: Foreign Languages Publ. House, 1958. Vol. II, pág. 23. [Hay traducción castellana, por Ed. Aguilera; Madrid, 1968]

la revolución, como un cambio cuantitativo. La esclavitud del hombre por los instrumentos de su trabajo permanece en una forma altamente racionalizada, muy eficaz y prometedora.

La situación de la coexistencia hostil puede explicar los aspectos terroríficos de la industrialización stalinista, pero también pone en movimiento las fuerzas que tienden a perpetuar el progreso técnico como instrumento de la dominación; los medios prejuzgan el fin. Asumiendo nuevamente que ninguna situación de guerra nuclear u otra catástrofe corten su desarrollo, el progreso técnico provocaría un continuo aumento del nivel de vida y una continua liberación de los controles. La economía nacionalizada puede explotar la productividad del trabajo y el capital sin resistencia estructural,[34] al mismo tiempo que reduce considerablemente las horas de trabajo y aumenta las comodidades en la vida. Y puede realizar todo esto sin abandonar el dominio de la administración total sobre los hombres. No hay ninguna razón para asumir que el progreso técnico más la nacionalización provocarán la liberación «automática» de las fuerzas negativas. Al contrario, la contradicción entre las fuerzas productivas crecientes y su organización esclavizadora —abiertamente admitida como un aspecto del desarrollo socialista soviético incluso por Stalin—[35] debe probablemente suavizarlas antes que agravarlas. Mientras más capaces sean los gobernantes de repartir los bienes de consumo, más firmemente estará ligada la población a las diversas burocracias gobernantes.

Pero mientras estas perspectivas para la contención del cambio cualitativo en el sistema soviético parecen ser paralelas a las existentes en la sociedad capitalista avanzada, la base socialista de la producción in-

34. Acerca de la diferencia entre resistencia construida y manejable ver mi *Soviet Marxism, loc. cit.*, págs. 109 ss.

35. «Economic Problems of Socialism in the U.S.S.R. (1952), en Leo Gruliow ed. *Current Soviet Policies* (Nueva York: F. A. Praeger, 1953), págs. 5, 11, 14.

troduce una diferencia decisiva. En el sistema soviético, la organización del proceso productivo separa sin duda a los «productores inmediatos» (los obreros) del control sobre los medios de producción, y establece así distinciones de clase en la misma base del sistema. Esta separación fue establecida por una decisión política y el poder después del breve «período heroico» de la revolución bolchevique, y ha sido perpetuada desde entonces. Y sin embargo, no es el motor del proceso productivo mismo; no está integrada dentro de este proceso como lo está la división entre capital y trabajo, derivada de la propiedad privada de los medios de producción. En consecuencia, los estratos dominantes son en sí mismos separables del proceso productivo; esto es, son reemplazables sin hacer explotar las instituciones básicas de la sociedad.

Ésta es la media verdad en las tesis soviético-marxista de que las contradicciones existentes entre las «relaciones de producción desfasadas y el carácter de las fuerzas productivas» puede ser resuelta sin explosión, y que la «conformidad» entre los dos factores puede darse mediante un «cambio gradual».[36] La otra mitad de la verdad es que el cambio cuantitativo tendría que transformarse todavía en un cambio cualitativo, en la desaparición del Estado, del Partido, del Plan, etc., como poderes independientes superimpuestos al individuo. En la medida en que este cambio dejase la base material de la sociedad (el proceso productivo nacionalizado) intacta, sería confinado a una revolución *política*. Si pudiera conducir a la autodeterminación en la misma base de la existencia humana, esto es, en la dimensión del trabajo necesario, sería la más radical y más completa revolución en la historia. La distribución de las necesidades de la vida independientemente del trabajo realizado, la reducción del tiempo de trabajo a un mínimo, la educación universal amplificada hacia la intercambiabilidad de las funciones, son las precondiciones, pero no los contenidos de la autodeterminación. Aunque la

36. *Ibid.*, págs. 14 s.

creación de estas precondiciones puede ser todavía el producto de una administración superimpuesta, su establecimiento significaría el fin de esta administración. Desde luego, una sociedad industrial madura y libre seguiría dependiendo de una división del trabajo que implica la desigualdad de funciones. Esta desigualdad es requerida por las necesidades sociales auténticas, las exigencias técnicas y las diferencias físicas y mentales entre los individuos. Sin embargo, las funciones ejecutivas y de supervisión ya no traerían consigo el privilegio de gobernar la vida de otros según un interés particular. La transición a tal estado es un proceso revolucionario, antes que evolutivo, incluso en la constitución de una economía totalmente nacionalizada y planificada.

¿Puede uno asumir que el sistema comunista, en sus formas establecidas, desarrollará (o más bien se verá *obligado* a desarrollar en virtud de la pugna internacional) las condiciones que harán posible tal transición? Hay fuertes argumentos contra estas suposiciones. Uno de ellos subraya la poderosa resistencia que ofrecería la atrincherada burocracia —una resistencia que halla su *raison d'être* precisamente en los mismos fundamentos que provocan el impulso para crear las precondiciones para la liberación, esto es, la competencia de vida o muerte con el mundo capitalista.

Cabe renunciar a la noción de una «voluntad de poder» innata a la naturaleza humana. Éste es un concepto psicológico altamente dudoso y totalmente inadecuado paar el análisis del desarrollo social. La cuestión no es si las burocracias comunistas «abandonarán» su posición privilegiada una vez que el nivel de cambio cualitativo posible sea alcanzado, sino si serán capaces de evitar que se alcance este nivel. Para hacer esto, tendrán que detener el crecimiento material e intelectual en un punto en el que la dominación sea todavía racional y beneficiable, en el que la población pueda ser atada todavía a su empleo y al interés del estado u otras instituciones establecidas. De nuevo, el factor decisivo aquí parece ser la situación global de coexistencia, que desde hace mucho ha llegado a ser un factor en la si-

tuación *interna* de las dos sociedades opuestas. La necesidad de una utilización total del progreso técnico y de la supervivencia gracias a un nivel de vida superior puede resultar más fuerte que la resistencia de las burocracias establecidas.

Me gustaría añadir algunos comentarios acerca de la repetida opinión de que el nuevo desarrollo de los países atrasados pueda no sólo alterar las perspectivas de los países industrialmente avanzados, sino incluso constituir una «tercera fuerza» capaz de crecer hasta convertirse en un poder relativamente independiente. Dentro de los términos de la discusión anterior: ¿hay alguna evidencia de que las antiguas áreas coloniales o semi-coloniales puedan adoptar una forma de industrialización diferente de la del capitalismo y el comunismo de hoy? ¿Hay algo en la tradición y la cultura autóctona de estas áreas que pueda indicar tal alternativa? Limitaré mis comentarios a los países atrasados que están ya en proceso de industrialización, esto es, aquellos en que la industrialización coexiste con una cultura pre y anti-industrial que no ha sido rota todavía (India, Egipto).

Estos países abordan el proceso de industrialización con una población no formada en los valores de la productividad autopropulsada, de la eficacia y de la racionalidad tecnológica. En otras palabras, con una vasta mayoría de población que no ha sido transformada todavía en una fuerza de trabajo separada de los medios de producción. ¿Favorecen estas condiciones una nueva confluencia de la industrialización y la liberación, un modo esencialmente diferente de industrialización que construirá el aparato productivo no sólo de acuerdo con las necesidades vitales de la población subyacente, sino también dentro del propósito de pacificar la lucha por la existencia?

La industrialización, en estas áreas retrasadas, no tiene lugar en el vacío. Acontece dentro de una situación histórica en la que el capital social requerido para la acumulación primitiva debe ser obtenido principal-

mente del exterior, del bloque capitalista o el comunista, o de ambos. Más aún, existe una extendida suposición en el sentido de que permanecer independiente requerirá una *rápida* industrialización y alcanzar un nivel de productividad que asegure, al menos, una relativa autonomía en la competencia con los dos gigantes.

En estas circunstancias, la transformación de sociedades subdesarrolladas en industriales debe descartar tan rápidamente como sea posible las formas pretecnológicas. Esto es especialmente cierto en los países donde incluso las necesidades más vitales de la población están lejos de ser satisfechas, donde el terrible nivel de vida pide antes que nada cantidades *en masse* y una producción y una distribución masivas, mecanizadas y generalizadas. Y en estos mismos países, el peso muerto de costumbres y condiciones pretecnológicas e incluso «pre-burguesas» ofrecen una fuerte resistencia a tal desarrollo superimpuesto. El proceso mecanizado (como proceso social) requiere la obediencia a un sistema de poderes anónimos; la total secularización y destrucción de valores e instituciones cuya desacralización apenas ha empezado. ¿Cabe admitir razonablemente que, bajo el impacto de los dos grandes sistemas de administración tecnológica total, la disolución de esta resistencia procederá mediante formas liberales y democráticas? ¿Que los países subdesarrollados pueden dar el salto histórico desde la sociedad pretecnológica hasta la *post*-tecnológica en la que el aparato tecnológico dominado proporcione las bases para una genuina democracia? Por el contrario, más bien parece ser que el desarrollo superimpuesto de estos países traerá consigo un período de administración total más violento y más rígido que el recorrido por las sociedades avanzadas que pueden contar con las realizaciones de la era liberal. En suma, es muy probable que las áreas retrasadas sucumban ya sea a una de las diversas formas de neocolonialismo o a un sistema más o menos terrorista de acumulación primitiva.

Sin embargo, otra alternativa parece posible.[37] Si la industrialización y la introducción de la tecnología encuentran una fuerte resistencia por parte de las formas de vida y trabajo autóctonas y tradicionales —una resistencia que no es abandonada incluso ante la muy tangible perspectiva de una vida mejor y más fácil—, ¿puede llegar a ser esta misma tradición pretecnológica la fuente del progreso y la industrialización?

Este progreso natural exigiría una política planificada que, en vez de superimponer la tecnología a las formas tradicionales de vida y trabajo, las extendiese y mejorase en sus propios términos, eliminando las fuerzas opresivas y explotadoras materiales y religiosas que las hicieron incapaces de asegurar el desarrollo de una existencia humana. La revolución social, la reforma agraria y la reducción de la superpoblación serían los prerrequisitos, y no la industrialización sobre el modelo de las sociedades avanzadas. El progreso autónomo parece posible en realidad en las áreas donde los recursos naturales, de ser liberados de la usurpación supresiva, son todavía suficientes no sólo para la subsistencia, sino también para una vida humana. Y donde no lo son, ¿no pueden ser hechos suficientes mediante la ayuda gradual y fragmentaria de la tecnología, dentro del marco de las formas tradicionales?

Si este es el caso, prevalecerán condiciones que no existen y que nunca han existido en las viejas sociedades industriales y avanzadas, esto es, los mismos «productores inmediatos» tendrán la oportunidad de crear, mediante su propio trabajo y su ocio, su propio progreso y determinar su grado y dirección. La autodeterminación procedería de la base, y el trabajo para satisfacer las necesidades podría trascenderse hacia el trabajo por la gratificación.

Pero incluso dentro de estas suposiciones abstractas, los límites brutales de la autodeterminación deben ser reconocidos. La revolución inicial que, aboliendo la

37. Con respecto a lo siguiente, ver los magníficos libros de René Dumont, especialmente *Terres vivantes* (París: Plon, 1961).

explotación mental y material, estableciera los requisitos para el nuevo desarrollo, es difícilmente concebible como una acción espontánea. Más aún, el progreso natural presupondría un cambio de la política de los dos grandes bloques de poder industrial que configuran actualmente al mundo: el abandono del neocolonialismo en todas sus formas. En el momento actual, no hay ninguna indicación de tal cambio.

EL ESTADO DE BIENESTAR Y DE GUERRA

Resumiendo: las perspectivas de la contención del cambio, ofrecidas por la política de la racionalidad tecnológica, dependen de las perspectivas del Estado de bienestar. Tal Estado parece capaz de elevar el nivel de la vida *administrada,* capacidad inherente a todas las sociedades industriales avanzadas donde el aparato técnico dinámico —establecido como poder separado que actúa sobre y por encima de los individuos— depende para su funcionamiento del desarrollo y la expansión intensificada de la productividad. Bajo estas condiciones, la decadencia de la libertad y la oposición no es un asunto de deterioración, o corrupción moral o intelectual. Es más bien un proceso social objetivo en la medida en que la producción y distribución de una cantidad cada vez mayor de bienes y servicios hace de la sumisión una actitud tecnológica racional.

Sin embargo, a pesar de toda su racionalidad, el Estado de bienestar es un Estado sin libertad, porque su administración total es una sistemática restricción de: *a*) el tiempo libre «técnicamente» disponible; [38] *b*) la cantidad y calidad de los bienes y servicios «técnicamente» disponibles para las necesidades vitales individuales; *c*) la inteligencia (consciente e inconsciente) capaz de aprehender y realizar las posibilidades de la autodeterminación.

38. Tiempo «libre», no tiempo de «ocio». El último existe en la sociedad industrial avanzada, pero no es libre en la medida en que es administrado por los negocios y la política.

La reciente sociedad industrial ha aumentado antes que reducido la necesidad de funciones parasitarias y alienadas (para la sociedad como totalidad, si no para los individuos). La publicidad, las relaciones públicas, el adoctrinamiento, la obsolescencia planificada, ya no son gastos generales improductivos, sino más bien elementos de los costes básicos de la producción. Para ser efectiva, tal producción de despilfarro socialmente necesario requiere una continua racionalización: la incansable utilización de la técnica y de la ciencia avanzada. En consecuencia, un constante aumento del nivel de vida es el subproducto casi inevitable de la sociedad industrial políticamente manipulada, una vez que un cierto nivel de retraso ha sido superado. La creciente productividad del trabajo, un creciente producto excedente que, ya sea apropiado y distribuido privada o centralmente, permite un consumo cada vez mayor —sin olvidar la creciente diversificación de la productividad. En tanto que este sistema prevalece, reduce el valor de uso de la libertad; no hay razón para insistir en la autodeterminación, si la vida administrada es la vida más cómoda e incluso la «buena vida». Ésta es la base racional y material para la unificación de los opuestos, para la conducta política unidimensional. Sobre esta base, las fuerzas políticas trascendentes *dentro* de la sociedad son detenidas y el cambio cualitativo sólo parece posible como un cambio desde *el exterior*.

El rechazo del Estado de bienestar en nombre de las ideas abstractas de libertad parece poco convincente. La pérdida de las libertades económicas y políticas que fueron el verdadero logro de los dos siglos anteriores, puede verse como inconveniente menor de un Estado capaz de hacer segura y cómoda la vida administrada.[39] Si los individuos están satisfechos hasta el punto de sentirse felices con los bienes y servicios que les entrega la administración, ¿por qué han de insistir en instituciones diferentes para una producción diferente de bienes y servicios diferentes? Y si los individuos es-

39. Ver pág. 24.

tán precondicionados de tal modo que los bienes que producen satisfacción también incluyen pensamientos, sentimientos, aspiraciones, ¿por qué han de querer pensar, sentir e imaginar por sí mismos? Es verdad que los bienes materiales y mentales ofrecidos pueden ser malos, inútiles, basura, pero *Geist* y conocimiento no son argumentos convincentes contra la satisfacción de las necesidades.

La crítica del Estado de bienestar en términos de liberalismo y conservadurismo (con o sin el prefijo «neo»), descansa, para su validez, en la existencia de las mismas condiciones que el Estado de bienestar ha superado; esto es, un nivel más bajo de riqueza social y de tecnología. Los aspectos siniestros de esta crítica se muestran en la lucha contra una legislación social amplia o los gastos públicos adecuados para servicios que no sean los de la defensa militar.

Así, la denuncia de las capacidades opresivas del Estado de bienestar sirve para proteger las capacidades opresivas de la sociedad *anterior* al Estado de bienestar. En la fase más avanzada del capitalismo, esta sociedad es un sistema de pluralismo sojuzgado, en el que las instituciones competidoras ayudan a consolidar el poder de la totalidad sobre el individuo. Sin embargo, para el individuo administrado, la administración pluralista es mucho mejor que la administración total. Una institución puede protegerlo contra la otra; una organización puede mitigar el impacto de la otra; las posibilidades de escape y reforma pueden calcularse. El imperio de la ley, no importa cuán restringido, es todavía infinitamente más seguro que el imperio sobre la ley y sin ella.

Sin embargo, ante las tendencias dominantes, cabe preguntarse si esta forma de pluralismo no acelera la destrucción del pluralismo. La sociedad industrial avanzada es en realidad un sistema de poderes compensatorios. Pero estas fuerzas se cancelan entre sí como resultado de una mayor unificación: el interés común

de defender y extender la posición establecida, de combatir las alternativas históricas, de contener el cambio cualitativo. Los poderes compensatorios no incluyen aquellos que contrarrestan la totalidad.[40] Tienden a hacer inmune a la totalidad contra la negación desde dentro tanto como desde fuera; la política exterior de contención aparece como una extensión de la política interior de contención.

La realidad del pluralismo se hace ideológica, engañosa. Parece extender antes que reducir la manipulación y coordinación, promover antes que neutralizar la inevitable integración. Las instituciones libres compiten con las autoritarias para hacer del Enemigo una fuerza mortal *dentro* del sistema. Y esta fuerza mortal estimula el crecimiento y la iniciativa, no gracias a la magnitud y el impacto económico del «sector» de defensa, sino gracias al hecho de que la sociedad como totalidad llega a ser una sociedad defensiva. Porque el Enemigo es permanente. No está presente en la situación de emergencia, sino en el estado de cosas normal. Amenaza tanto en la paz como en la guerra (y quizá más que en la guerra); es así introducido en el sistema como poder cohesivo.

Ni la creciente productividad, ni el alto nivel de vida, dependen de la amenaza exterior, pero su utilización para la contención del cambio social y la perpetuación de la servidumbre, sí. El Enemigo es el común denominador de todo lo que se hace y deshace. Y el Enemigo no debe identificarse con el comunismo actual o el capitalismo actual; es, en ambos casos, el espectro de la liberación.

Una vez más, la enajenación de la totalidad absorbe las enajenaciones particulares y convierte los crímenes contra la humanidad en una empresa racional. Cuando las personas, debidamente estimuladas por las

40. Para un estudio crítico y realista del concepto ideológico de Galbraith, ver Earl Lathman «The Body Politic of the Corporation», en: E. S. Mason *The Corporation in Modern Society* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), págs. 223, 235 s.

autoridades públicas y privadas, se preparan para una vida de movilización total, son sensibles a ella no sólo debido al enemigo presente, sino también por las posibilidades de inversión y empleo en la industria y la diversión. Incluso los cálculos más insensatos son racionales: la aniquilación de cinco millones de hombres es preferible a la de diez millones, veinte millones y así por el estilo. Es inútil alegar que una civilización que justifica su defensa mediante tales cálculos proclama su propio final.

Bajo estas circunstancias, incluso las libertades y escapes existentes encuentran lugar dentro de la totalidad organizada. En esta etapa del mercado reglamentado, la competencia, ¿alivia o intensifica la carrera hacia cada vez mayores y más rápidos cambios y superaciones? Los partidos políticos, ¿están compitiendo por la pacificación o por una industria del armamento cada vez más fuerte y más cara? La producción de «opulencia», ¿promueve o retarda la satisfacción de necesidades vitales no cubiertas todavía? Si las primeras alternativas son ciertas, la forma contemporánea del pluralismo fortalecerá el potencial de contención del cambio cualitativo y así impedirá antes que impulsará la «catástrofe» de la autodeterminación. La democracia aparecerá como el sistema más eficaz de dominación.

La imagen del Estado de bienestar esbozada en los párrafos precedentes es la de una deformidad histórica situada entre el capitalismo organizado y el socialismo, la servidumbre y la libertad, el totalitarismo y la felicidad. Su posibilidad está claramente indicada por las tendencias prevalecientes del progreso técnico y claramente amenazada por fuerzas explosivas. La más poderosa, por supuesto, es el peligro de que la preparación para la guerra nuclear total pueda convertirse en su realización: la disuasión también sirve para disuadir los esfuerzos por eliminar la *necesidad* de la disuasión. Otros elementos que están en juego pueden impedir la placentera unión del totalitarismo y la felicidad, la manipulación y la democracia, la heteronomía y la auto-

nomía, en una palabra: la perpetuación de la armonía preestablecida entre conducta organizada y espontánea, pensamiento precondicionado y libre, conveniencia y convicción.

Incluso el capitalismo más altamente organizado conserva la necesidad social de la apropiación y distribución privada de los beneficios como la forma de regulación de la economía. Esto es, la realización del interés general sigue ligada a la de los intereses particulares. Al hacerlo, sigue enfrentándose con el conflicto entre la creciente potencialidad para pacificar la lucha por la existencia y la necesidad de intensificar esta lucha; entre la «abolición del trabajo» progresiva y la necesidad de preservar el trabajo como la fuente de ganancia. El conflicto perpetúa la existencia inhumana de aquellos que forman la base humana de la pirámide social: los seres marginales y los pobres, los sin empleo y los inempleables, las razas de color perseguidas, los internados en prisiones e instituciones para enfermos mentales.

En las sociedades comunistas contemporáneas, el enemigo exterior, el retraso y la herencia de terror perpetúan las características opresivas en el camino que lleva a «alcanzar y superar» los logros del capitalismo. La prioridad de los medios sobre el fin se agrava de este modo —prioridad que sólo puede romperse si se logra la pacificación—, y el capitalismo y el comunismo siguen compitiendo sin fuerza militar, en una escala global y mediante instituciones globales. La pacificación significaría la aparición de una auténtica economía mundial: el fin del Estado nacional, del interés nacional, de los negocios nacionales junto con sus alianzas internacionales. Y ésta es precisamente la posibilidad contra la cual el mundo actual está movilizado:

> La ignorancia y la inconsciencia son tales que los nacionalismos continúan floreciendo. Ni el armamento ni la industria del siglo xx permiten a las *patrias* afirmar su seguridad y su vida sino como conjuntos organizados de peso mundial, en el orden militar y econó-

mico. Pero ni en el Oeste ni en el Este, las creencias colectivas asimilan los cambios reales. Los grandes forman sus imperios, o reparan las arquitecturas de éstos, sin aceptar los cambios de régimen económico y político que darían eficacia y sentido tanto a una como a la otra coalición.

Y

Engañadas por la nación y engañadas por la clase, las masas sufrientes son por doquier comprometidas en las asperezas de conflictos en que sus únicos enemigos son los amos que emplean conscientemente las mistificaciones de la industria y del poder.

La colusión de la industria moderna y del poder territorializado es un vicio cuya realidad es más profunda que las instituciones y las estructuras capitalistas y comunistas y que ninguna dialéctica necesaria debe necesariamente extirpar.[41]

Esta inevitable interdependencia de los dos únicos sistemas sociales «soberanos» en el mundo contemporáneo expresa el hecho de que el conflicto entre el progreso y la política, entre el hombre y sus dominadores se ha hecho total. Cuando el capitalismo se enfrenta con el reto del comunismo, se enfrenta con sus propias capacidades: un espectacular desarrollo de todas sus fuerzas productivas tras la subordinación de todos los intereses privados de lucro que detienen tal desarrollo. Cuando el comunismo se enfrenta con el reto del capitalismo, también se enfrenta con sus propias capacidades: comodidades espectaculares, libertades y una vida menos penosa. Ambos sistemas tienen estas capacidades deformadas más allá del reconocimiento y, en ambos casos, la razón en último término es la misma: la lucha contra una forma de vida que disolvería la base de la dominación.

41. François Perroux, *loc. cit.*, vol. III, págs. 631-632, 633.

3. LA CONQUISTA DE LA CONCIENCIA DESGRACIADA: UNA DESUBLIMACIÓN REPRESIVA

Una vez discutida la integración política de la sociedad industrial avanzada, un logro hecho posible por la creciente productividad tecnológica y la cada vez más amplia conquista del hombre y la naturaleza, nos ocuparemos de la integración correspondiente en el campo de la cultura. En este capítulo, algunas nociones e imágenes claves de la literatura y su destino ilustrarán cómo el progreso de la racionalidad tecnológica está anulando los elementos de oposición y los trascendentes en «alta cultura». Éstos sucumben de hecho al proceso de *desublimación* que prevalece en las regiones avanzadas de la sociedad contemporánea.

Los logros y los fracasos de esta sociedad invalidan su alta cultura. La celebración de la personalidad autónoma, del humanismo, del amor trágico y romántico parecen ser el ideal de una etapa anterior del desarrollo. Lo que se presenta ahora no es el deterioro de la alta cultura que se transforma en cultura de masas, sino la refutación de esta cultura por la realidad. La realidad sobrepasa su cultura. El hombre puede hacer hoy *más* que los héroes y semidioses de la cultura; ha resuelto muchos problemas insolubles. Pero también ha traicionado la esperanza y destruido la verdad que se preservaban en las sublimaciones de la alta cultura. Desde luego, la alta cultura estuvo siempre en contradicción con la realidad social, y sólo una minoría privilegiada gozaba de sus bienes y representaba sus ideales. Las dos esferas antagónicas de la sociedad han coexistido siempre; la alta cultura ha sido siempre acomodaticia, mientras que la realidad se veía raramente perturbada por sus ideales y verdades.

El nuevo aspecto actual es la disminución del antagonismo entre la cultura y la realidad social, mediante la extinción de los elementos de oposición, ajenos y trascendentes de la alta cultura, por medio de los cuales constituía *otra dimensión* de la realidad. Esta liquidación de la cultura *bidimensional* no tiene lugar a través de la negación y el rechazo de los «valores culturales», sino a través de su incorporación total al orden establecido, mediante su reproducción y distribución en una escala masiva.

De hecho, estos «valores culturales» sirven como instrumentos de unión social. La grandeza de un arte y una literatura libres, los ideales del humanismo, las penas y alegrías del individuo, la realización de la personalidad, son aspectos importantes en la lucha competitiva entre el Este y el Oeste. Estos aspectos hablan gravemente contra las formas actuales del comunismo y son diariamente administrados y vendidos. El hecho de que contradigan a la sociedad que los vende no cuenta. Del mismo modo que la gente sabe o siente que los anuncios y los programas políticos no tienen que ser necesariamente verdaderos o justos y sin embargo los escuchan y leen e incluso se dejan guiar por ellos, aceptan los valores tradicionales y los hacen parte de su formación mental. Si las comunicaciones de masas reúnen armoniosamente y a menudo inadvertidamente el arte, la política, la religión y la filosofía con los anuncios comerciales, al hacerlo conducen estos aspectos de la cultura a su común denominador: la forma de mercancía. La música del espíritu es también la música del vendedor. Cuenta el valor de cambio, no el valor de verdad. En él se centra la racionalidad del *statu quo* y toda racionalidad ajena se inclina ante él.

Conforme las grandes palabras de libertad y realización son pronunciadas por los líderes de las campañas y los políticos, en las pantallas de la televisión, las radios y los escenarios, se convierten en sonidos sin sentido que lo adquieren sólo dentro del contexto de la propaganda y los negocios, la disciplina y el descanso. Esta asimilación de lo ideal con la realidad prueba

hasta qué punto ha sido sobrepasado el ideal. Ha sido rebajado desde el sublimado campo del alma, el espíritu o el hombre interior, hasta los problemas y términos operacionales. Estos son los elementos progresivos de la cultura de masas. La perversión señala el hecho de que la sociedad industrial avanzada se enfrenta a la posibilidad de una materialización de los ideales. Las capacidades de esta sociedad están reduciendo progresivamente el campo sublimado en el que la condición del hombre era representada, idealizada y denunciada. La alta cultura se hace parte de la cultura material. En esta transformación, pierde gran parte de su verdad.

La alta cultura de Occidente —cuyos valores morales, estéticos e intelectuales todavía profesa la sociedad industrial— era una cultura pretecnológica en un sentido tanto funcional como cronológico. Su validez se derivaba de la experiencia de un mundo que ya no existe, que ya no puede ser recuperado, porque es invalidado en un sentido estricto por la sociedad tecnológica. Más aún, en un alto grado permanecía como una cultura feudal, incluso cuando el período burgués le dio algunas de sus formulaciones más duraderas. Era feudal, no sólo porque estaba confinada a las minorías privilegiadas, no sólo por sus elementos románticos inherentes (que serán discutidos en seguida), sino también porque sus obras auténticas expresaban una alienación consciente y metódica de toda la esfera de los negocios y la industria y de su orden previsible y provechoso.

Mientras este orden burgués encontró su rica —e incluso afirmativa— representación en el arte y la literatura (como en los pintores holandeses del siglo XVII, en el *Wilhelm Meister* de Goethe, en la novela inglesa del siglo XIX, en Thomas Mann), permaneció como un orden que era sobrepasado, roto, refutado por otra dimensión que era irreconciliablemente antagonista del orden de los negocios, atacándolo y negándolo. Y en la literatura, esta otra dimensión *no* es representada por los héroes religiosos, espirituales, morales (que a menudo sostienen el orden establecido), sino más bien por los

caracteres perturbadores como el artista, la prostituta, la adúltera, el gran criminal, el proscrito, el guerrero, el poeta rebelde, el demonio, el loco —por aquellos que no se ganan la vida, o al menos no lo hacen de un modo ordenado y normal.

Desde luego estos personajes no han desaparecido en la literatura de la sociedad industrial avanzada, pero sobreviven transformados esencialmente. La vampiresa, el héroe nacional, el *beatnik*, la esposa neurótica, el *gangster*, la estrella, el magnate carismático representan una función muy diferente e incluso contraria a la de sus predecesores culturales. Ya no son imágenes de otra forma de vida, sino más bien rarezas o tipos de la misma vida, que sirven como una afirmación antes que como una negación del orden establecido.

Ciertamente, el mundo de sus predecesores era un mundo anterior, pretecnológico, un mundo con la buena conciencia de la desigualdad y el esfuerzo, en el que el trabajo era todavía una desgracia del destino; pero un mundo en el que el hombre y la naturaleza todavía no estaban organizados como cosas e instrumentos. Con su código de formas y costumbres, con el estilo y el vocabulario de su literatura y su filosofía, esta cultura pasada expresaba el ritmo y el contenido de un universo en el que valles y bosques, pueblos y posadas, nobles y villanos, salones y cortes eran parte de la realidad experimentada. En el verso y la prosa de esta cultura pretecnológica está el ritmo de aquellos que peregrinan o pasean en carruajes, que tienen el tiempo y el placer de pensar, de contemplar, de sentir y narrar.

Es una cultura retrasada y superada, y sólo los sueños y las regresiones infantiles pueden recuperarla. Pero esta cultura es también, en alguno de sus elementos decisivos, una cultura *postecnológica*. Sus imágenes y posiciones más avanzadas parecen sobrevivir a su absorción dentro de las comodidades y los estímulos administrados; siguen seduciendo a la conciencia con la posibilidad de su renacimiento en la consumación del progreso técnico. Son expresión de esa libre y consciente alienación de las formas establecidas de vida con las

que la literatura y el arte se oponían a esas formas, incluso cuando las adornaban.

En contraste con el concepto marxiano, que denota la relación del hombre consigo mismo y su trabajo en la sociedad capitalista, la alienación *artística* es la trascendencia consciente de la existencia alienada: un «nivel más alto» o una alienación mediatizada. El conflicto con el mundo del progreso, la negación del orden de los negocios, los elementos antiburgueses en la literatura y el arte burgués no se deben ni al bajo nivel estético de este orden ni a una reacción romántica: la consagración nostálgica de una etapa desaparecida de la civilización. «Romántico» es un término de difamación condescendiente que se aplica fácilmente a las difamadas posiciones de vanguardia, del mismo modo que el término «decadente» muchas veces denuncia los elementos genuinamente progresivos de una cultura moribunda, en lugar de los factores reales de la decadencia. Las imágenes tradicionales de la alienación artística son en verdad románticas en tanto que están en incompatibilidad estética con la sociedad en desarrollo. Esta incompatibilidad es la clave de su verdad. Lo que ellos recogen y preservan en la memoria pertenece al futuro: imágenes de una gratificación que disolvería la sociedad que la suprime. La gran literatura y el arte surrealista de los años veinte y treinta han recapturado todavía estas imágenes en su función subversiva y liberadora. Ejemplos tomados al azar del vocabulario literario básico pueden indicar el rango y el valor de estas imágenes y la dimensión que revelan: Alma, Espíritu y Corazón; *la recherche de l'absolu, Les Fleurs du mal, la femme-enfant*; el Reino del Mar, *Le Bateau ivre* y la *Long-legged Bait*; *Ferne* y *Heimat*; pero también el demonio del ron, el demonio de la máquina y el demonio del dinero; Don Juan y Romeo; el Maestro Constructor y Cuando los muertos despertemos.

Su sola enumeración muestra que pertenecen a una

dimensión perdida. No han sido invalidadas por su obsolescencia literaria. Algunas de estas imágenes pertenecen a la literatura contemporánea y sobreviven en sus creaciones más avanzadas. Lo que ha sido invalidado es su fuerza subversiva, su contenido destructivo: su verdad. En esta transformación encuentran su lugar en la vida cotidiana. Las obras alienadas y alienantes de la cultura intelectual se hacen bienes y servicios familiares. Su reproducción y consumo masivos, ¿son sólo un cambio en cantidad, esto es, una creciente apreciación y comprensión, una democratización de la cultura?

La verdad de la literatura y el arte ha sido aceptada siempre (si era aceptada) como la de un orden «más alto» que no debería perturbar el orden de los negocios y en realidad no lo hacía. Lo que ha cambiado en la época contemporánea es la diferencia entre los dos órdenes y sus verdades. El poder absorbente de la sociedad vacía la dimensión artística, asimilando sus contenidos antagonistas. En el campo de la cultura, el nuevo totalitarismo se manifiesta precisamente en un pluralismo armonizador, en el que las obras y verdades más contradictorias coexisten pacíficamente en la indiferencia.

Antes del advenimiento de esta reconciliación cultural, la literatura y el arte eran esencialmente alienación que sostenía y protegía la contradicción: la conciencia desgraciada del mundo dividido, las posibilidades derrotadas, las esperanzas no realizadas y las promesas traicionadas. Eran una fuerza racional cognoscitiva que revelaba una dimensión del hombre y la naturaleza que era reprimida y rechazada en la realidad. Su verdad se encontraba en la ilusión evocada, en la insistencia por crear un mundo en el que el terror de la vida era dominado y suprimido; conquistado mediante el reconocimiento. Éste es el milagro de la *chef-d'oeuvre*; es la tragedia, sostenida hasta sus últimas consecuencias y el fin de la tragedia: su solución imposible. Vivir el propio amor y el propio odio, vivir eso que uno *es*, implica la derrota, la resignación y la muerte. Los crímenes de la sociedad, el infierno que el hombre ha hecho para el

hombre, se convierten en fuerzas cósmicas inconquistables.

La tensión entre lo actual y lo posible se transfigura en un conflicto irresoluble, en el que la reconciliación se encuentra gracias a la obra como *forma*: la belleza como la *promesse de bonheur*. En la forma de la obra, las circunstancias actuales son colocadas en otra dimensión en la que la realidad dada se muestra como lo que es. Así dice la verdad sobre sí misma; su lenguaje deja de ser el del engaño, la ignorancia y la sumisión. La ficción llama a los hechos por su nombre y su reino se derrumba; la ficción subvierte la experiencia cotidiana y la muestra como falsa y mutilada. Pero el arte tiene este poder mágico sólo como poder de la negación. Puede hablar su propio lenguaje sólo en tanto las imágenes que rechazan y refutan el orden establecido estén vivas.

Madame Bovary, de Flaubert, se distingue de las historias de amor igualmente tristes de la literatura contemporánea por el hecho de que el humilde vocabulario de su contrapartida en la vida real contiene todavía las imágenes de la heroína, o por el hecho de que ella lee historias que todavía contienen tales imágenes. Su angustia es fatal, porque no había psicoanalista y no había psicoanalista porque, en su mundo, no hubiera sido capaz de curarla. Ella lo hubiera rechazado como una parte del orden de Yonville que la destruye. Su historia era «trágica», porque la sociedad en que ocurría era una sociedad atrasada, con una moral sexual no liberada todavía y una psicología todavía no institucionalizada. La sociedad que estaba todavía por llegar ha «resuelto» su problema suprimiéndolo. Desde luego sería una tontería decir que su tragedia, o la de Romeo y Julieta, está resuelta en la democracia moderna, pero también sería una tontería negar la esencia histórica de la tragedia. La realidad tecnológica en desarrollo mina no sólo las formas, sino la misma base de la alienación artística; esto es, tiende a invalidar no sólo ciertos «estilos», sino también la misma substancia del arte.

Desde luego, la alienación no es la única caracterís-

tica del arte. El análisis e incluso una declaración sobre este problema, está fuera del campo de esta obra, pero pueden ofrecerse algunas sugerencias que lo clarifiquen. A lo largo de períodos enteros de la civilización, el arte parece estar totalmente integrado en su sociedad. El arte egipcio, griego y gótico son ejemplos familiares; Bach y Mozart son generalmente citados también como testimonios del lado «positivo» del arte. El lugar de la obra de arte en una cultura pretecnológica y bidimensional es muy diferente del que tiene en una civilización unidimensional, pero la alienación caracteriza tanto al arte positivo como al negativo.

La distinción decisiva no es la psicológica, entre el arte creado en medio del placer y el arte creado en medio del dolor, entre la cordura y la neurosis, sino la que distingue entre la realidad artística y la social. La ruptura con la segunda, la trasgresión mágica o racional, es una cualidad esencial incluso del arte más positivo; está enajenado también del mismo público al que se dirige. Por cercanos y familiares que fuesen el templo o la catedral para la gente que vivía alrededor de ellos, permanecían en aterrador y elevador contraste con la vida diaria del esclavo, del campesino y el artesano —y quizá incluso con la de sus señores.

Ritualizado o no, el arte contiene la racionalidad de la negación. En sus posiciones más avanzadas es el Gran Rechazo; la protesta contra aquello que es. Los modos en que el hombre y las cosas se hacen aparecer, cantar, sonar y hablar, son modos de refutar, rompiendo y recreando su existencia de hecho. Pero estos modos de negación pagan tributo a la sociedad antagonista a la que están ligados. Separados de la esfera del trabajo donde la sociedad se reproduce a sí misma y a su miseria, el mundo del arte que crean permanece, con toda su verdad, como un privilegio y una ilusión.

En esta forma se continúa, a pesar de toda la democratización y la popularización, a través del siglo XIX y dentro del XX. La «alta cultura» en la que esta alienación se celebra tiene sus propios ritos y su propio estilo.

El salón, el concierto, la ópera, el teatro están diseñados para crear e invocar otra dimensión de la realidad. Asistir a ellos es como hacerlo a una fiesta; cortan y trascienden la experiencia cotidiana.

Ahora esta ruptura esencial entre las artes y el orden del día, que permanecía abierta en la alienación artística, está siendo progresivamente cerrada por la sociedad tecnológica avanzada. Y al cerrarse, el Gran Rechazo es rechazado a su vez; la «otra dimensión» es absorbida por el estado de cosas dominante. Las obras de la alienación son incorporadas dentro de esta sociedad y circulan como uña y carne del equipo que adorna y psicoanaliza el estado de cosas dominante. Así se hacen comerciales: venden, confortan o excitan.

Los críticos neoconservadores o los críticos de izquierda de la cultura de masas ridiculizan la protesta contra la utilización de Bach como música de fondo en la cocina, contra la venta de Platón y Hegel, Shelley y Baudelaire, Marx y Freud en los supermercados. Al contrario, insisten en que se reconozca el hecho de que los clásicos han dejado el mausoleo y han regresado a la vida, de que la gente es mucho más educada. Es verdad, pero volviendo a la vida como clásicos, vuelven a la vida distintos a sí mismos; han sido privados de su fuerza antagonista, de la separación que era la dimensión misma de su verdad. Así, la intención y la función de esas obras ha sido fundamentalmente cambiada. Si una vez se levantaron en contradicción con el *statu quo,* esta contradicción es anulada ahora.

Pero tal asimilación es históricamente prematura; establece una igualdad cultural al tiempo que preserva la dominación. La sociedad está eliminando las prerrogativas y los privilegios de la cultura feudal aristocrática junto con su contenido. El hecho de que las verdades trascendentes de las bellas artes, la estética de la vida y el pensamiento fueran accesibles sólo a unos cuantos ricos y educados era la culpa de una sociedad represiva. Pero esta culpa no se corrige mediante libros de bolsillo, educación general, discos de larga duración y la abolición de la etiqueta en el teatro y la sala de con-

ciertos.[1] Los privilegios culturales expresaban la injusticia de la libertad, la contradicción entre ideología y realidad, la separación de la productividad intelectual de la material; pero también proveían un ámbito protegido en el que las verdades prohibidas podían sobrevivir en una integridad abstracta, separadas de la sociedad que la suprimía.

Ahora esta separación ha sido suprimida, y con ella se ha suprimido también la trasgresión y la acusación. El texto y el tono están todavía ahí, pero se ha conquistado la distancia que los hizo *Luft von anderen Planeten,* aire otros planetas.[2] La alienación artística ha llegado a ser tan funcional como la arquitectura de los nuevos teatros y salas de conciertos en los que se la representa. También en este aspecto lo racional y el mal son inseparables. Sin duda la nueva arquitectura es mejor, y por tanto más bella y más práctica que las monstruosidades de la era victoriana. Pero también está más «integrada»: el centro cultural está llegando a ser una parte incorporada al centro de compras, al centro municipal o al centro de gobierno. La dominación tiene su propia estética y la dominación democrática tiene su estética democrática. Es bueno que casi todo el mundo pueda tener ahora las bellas artes al alcance de la mano apretando tan sólo un botón en su aparato o entrando en un supermercado. En esta difusión, sin embargo, las bellas artes se convierten en engranajes de una máquina cultural que reforma su contenido.

La alienación artística sucumbe, junto con otras formas de negación, al proceso de la racionalidad técnica. El cambio revela su profundidad, el grado de su irreversibilidad, si es visto como un resultado del progreso técnico. La etapa actual redefine las posibilidades del hombre y la naturaleza de acuerdo con los nuevos

1. No hay que confundir: en otro sentido los libros de bolsillo, la educación general y los discos de larga duración son una auténtica bendición.

2. Stefan George, en el Cuarteto en fa sostenido menor de Arnold Schoenberg. Ver Th. W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik.* (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1949), págs. 19 ss.

medios disponibles para su realización y, a su luz, las imágenes pretecnológicas están perdiendo su poder.

Su valor de verdad dependía en un alto grado de una inabarcada e inconquistada dimensión del hombre y la naturaleza, en los estrechos límites situados en la organización y la manipulación, del «núcleo insoluble» que resistía a la integración. En la sociedad industrial totalmente desarrollada, este núcleo insoluble es anulado progresivamente por la racionalidad tecnológica. Obviamente, la transformación física del mundo implica la transformación mental de sus símbolos, imágenes e ideas. Obviamente, cuando las ciudades, las autopistas y los parques nacionales reemplazan a pueblos, valles y bosques; cuando las lanchas de motor corren sobre los lagos y los aviones cortan el cielo, estas áreas pierden su carácter como una realidad cualitativamente diferente, como áreas de contradicción.

Y puesto que la contradicción es la obra del Logos —confrontación racional de «aquello que no es» con «aquello que es»— debe haber un medio de comunicación. La lucha por hallar este medio, o más bien dicho la lucha contra su absorción en la unidimensionalidad predominante, se muestra en los esfuerzos de la vanguardia por crear un distanciamiento que haría la verdad artística comunicable otra vez.

Bertold Brecht ha bosquejado los fundamentos teóricos de esos esfuerzos. El carácter total de la sociedad establecida enfrenta al dramaturgo con la pregunta sobre si todavía es posible «representar el mundo contemporáneo en el teatro»; esto es, representarlo de tal manera que el espectador reconozca la verdad que la obra debe trasmitir. Brecht responde que el mundo contemporáneo puede ser así representado sólo si se le representa como sujeto al cambio:[3] como el estado de negatividad que debe ser negado. Ésta es una doctrina que tiene que ser aprendida, comprendida y puesta en práctica; pero el teatro es y debe ser entretenimiento,

3. Bertolt Brecht, *Schriften zum Theater* (Berlín y Frankfurt, Suhrkamp, 1957), págs. 7, 9.

placer. Sin embargo, el entretenimiento y el aprendizaje no se oponen; el entretenimiento puede ser el modo más efectivo de aprender. Para enseñar lo que realmente es el mundo contemporáneo detrás del velo ideológico y material y cómo puede cambiarse, el teatro debe romper la identificación del espectador con los sucesos que ocurren en escena. Se necesita en vez de énfasis y sentimiento, distancia y reflexión. El «efecto de distanciamiento» (*Verfremdungseffekt*) debe producir esta disociación dentro de la que el mundo puede ser reconocido como lo que es. «Las cosas de la vida cotidiana son sacadas del campo de la evidencia inmediata...»[4] «Lo que es "natural" debe asumir los aspectos de lo extraordinario. Sólo de este modo pueden revelarse las leyes de causa y efecto.»[5]

El «efecto de distanciamiento» no es superimpuesto a la literatura, más bien es la respuesta de la literatura a la amenaza del *behaviorismo* total; el intento de rescatar la racionalidad a partir de lo negativo. En este intento, los grandes «conservadores» de la literatura unen sus fuerzas con los radicales activistas. Paul Valéry insiste en el inevitable compromiso del lenguaje poético con la negación. Los versos de este lenguaje «no hablan nunca sino de cosas ausentes».[6] Hablan de aquello que, aunque ausente, persigue al universo establecido del discurso y la conducta como su más prohibida posibilidad: no el cielo ni el infierno, no el bien ni el mal, sino, simplemente, «le bonheur». Así el lenguaje poético habla de aquello que es de este mundo, que es visible, tangible, audible en el hombre y la naturaleza, y de aquello que no es visto, no es tocado, no es escuchado.

Creado y puesto en movimiento en un medio que presenta lo ausente, el lenguaje poético es un lenguaje de conocimiento; pero de un conocimiento que subvier-

4. *Ibid.*, pág. 76.
5. *Ibid.*, pág. 63.
6. Paul Valéry, «Poésie et Pensée Abstraite», en *Oeuvres* (La Pléiade, París, Gallimard, 1957), vol. I, pág. 1.324.

te lo positivo. En su función cognoscitiva, la poesía realiza la gran tarea del *pensamiento*:

> el trabajo que hace vivir en nosotros aquello que no existe.[7]

Nombrar las «cosas que están ausentes» es romper el encanto de las cosas que son; es más, es la introducción de un orden diferente de cosas en el establecido: «el comienzo de un mundo».[8]

Para la expresión de este otro orden, que es trascendencia dentro del único mundo, el lenguaje poético depende de los elementos trascendentes en el lenguaje común.[9] Sin embargo la movilización total de todos los medios para la defensa de la realidad establecida ha coordinado los medios de expresión hasta un punto en el que la comunicación de contenidos trascendentes se hace técnicamente imposible. El espectro que ha perseguido a la conciencia artística desde Mallarmé —la imposibilidad de hablar un lenguaje no reificado, de comunicar lo negativo—, ha dejado de ser un espectro. Se ha materializado.

Las verdaderas obras literarias de vanguardia comunican la ruptura con la comunicación. Con Rimbaud, y más tarde el dadaísmo y el surrealismo, la literatura rechaza las mismas estructuras del discurso que, a través de la historia de la cultura, han ligado el lenguaje artístico y el común. El sistema proposicional[10] (con la oración como su unidad de sentido) era el medio en el que las dos dimensiones de la realidad podían encontrarse, comunicar y ser comunicadas. La poesía más sublime y la prosa más baja compartían este medio de expresión. Entonces, la poesía moderna «destruyó las

7. *Ibíd.*, pág.1.333.
8. *Ibíd.*, pág. 1.327 (con referencia al lenguaje de la música).
9. Ver *infra*, capítulo VII.
10. Ver *infra*, capítulo V.

relaciones del lenguaje y redujo el discurso nuevamente a la sucesión de *palabras*».[11]

La palabra rechaza el orden unificador y sensible de la oración. Hace estallar la estructura preestablecida de significado y, convirtiéndose en un «objeto absoluto» en sí mismo, designa un universo intolerable que se autodestruye: una discontinuidad. Esta subversión de la estructura lingüística implica una subversión de la experiencia de la naturaleza:

> La naturaleza deviene una discontinuidad de objetos solitarios y terribles, porque sólo tienen enlaces virtuales; nadie elige para ellos un sentido privilegiado, un empleo o un servicio, nadie los reduce a la significación de un comportamiento mental o de una intención, o lo que es lo mismo, finalmente, de una ternura... Esas palabras-objetos sin unión, armadas con toda la violencia de su estallido.. esas palabras poéticas excluyen al hombre; no hay un humanismo poético de la modernidad. El discurso es un discurso lleno de terror, lo que significa que relaciona al hombre no con los otros hombres, sino con las imágenes más inhumanas de la naturaleza: el cielo, el infierno, lo sagrado, la infancia, la locura, la materia pura, etc.[12]

Los elementos tradicionales del arte (imágenes, armonías, colores) reaparecen sólo como «citas», residuos de un sentido del pasado en un contexto de negación. Así, las pinturas surrealistas

> ...son el comprendio de lo que el funcionalismo cubre con un tabú porque le recuerda su propio ser cósico que no es capaz de dominar; que su racionalidad sigue siendo irracional. El surrealismo colecciona lo que el funcionalismo le niega al hombre; las deformaciones demuestran lo que la prohibición hizo al objeto del deseo. Así el surrealismo rescata lo arcaico: un álbum

11. Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*. París, Editions du Seuil, 1953, pág. 72. (Cursivas del autor.)
12. *Ibid.*, págs. 73 s.

de idiosincrasias donde se disipa la pretensión de felicidad, que los hombres encuentran negada en su propio mundo tecnificado.[13]

La obra de Bertold Brecht conserva la *«promesse de bonheur»* contenida en el romance y el *Kitsch* (claro de luna y mar azul; canciones y dulce hogar; lealtad y amor) convirtiéndola en fermento político. Sus personajes cantan paraísos perdidos e inolvidables esperanzas («Siehst du den Mond über Soho, Geliebter?» «Jedoch eines Tages, und der Tag war blau.» «Zuerst war es immer Sonntag.» «Und ein Schiff mit acht Segeln.» «Alter Bilbao Mond, Da wo noch Liebe lohnt») *. Y las canciones resultan llenas de crueldad y dolor, explotación, engaño y mentira. Los engañados cantan su decepción, pero aprenden (o han aprendido) sus causas, y sólo aprendiendo estas causas (y cómo enfrentarse a ellas) recuperan la verdad de sus sueños.

Los esfuerzos por recuperar el Gran Rechazo en el lenguaje literario sufren el destino de ser absorbidos por lo que niegan. Como clásicos modernos, la vanguardia y los *beatniks* comparten la función de entretener sin poner en peligro la buena conciencia de los hombres de buena voluntad. Esta absorción se justifica por el progreso técnico; el rechazo es a su vez rechazado por el alivio de la miseria en la sociedad industrial avanzada. La liquidación de la alta cultura es un subproducto de la conquista de la naturaleza y de la progresiva conquista de la necesidad.

Invalidando las loadas imágenes de la trascendencia, incorporándolas a su omnipresente realidad diaria, esta sociedad demuestra hasta qué punto los conflictos insolubles se están haciendo manejables: la tragedia y el romance, los sueños arquetípicos y las ansiedades se

13. Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur.* (Berlín-Franfurt, Suhrkamp, 1958), p. 160. (Hay versión castellana, Ariel: Barcelona, 1962)

* («¿Ves la luna sobre Soho, mi amor?», «Un día más y el día era azul», «Al principio fue siempre domingo», «Y un barco con ocho velas», «Vieja luna de Bilbao, allí donde vive el amor».) (N del T.)

están haciendo susceptibles de soluciones y disoluciones técnicas. El psiquiatra seo cupa de los donjuanes, Romeos, Hamlets, Faustos, confoime se ocupa de los Edipos: los cura. Los dirigentes del mundo están perdiendo sus características metafísicas. Su aparición en la televisión, en conferencias de prensa, en el parlamento y en discusiones públicas difícilmente se adapta al drama más allá de los límites de la publicidad,[14] y en cambio las consecuencias de sus acciones sobrepasan la dimensión del drama.

Las prescripciones para la inhumanidad y la injusticia están siendo administradas por una burocracia racionalmente organizada, que es, sin embargo, invisible en su centro vital. El alma contiene pocos secretos y aspiraciones que no puedan ser discutidos, analizados y encuestados. La soledad, que es la condición esencial que sostenía al individuo contra y más allá de la sociedad, se ha hecho técnicamente imposible. El análisis lógico y lingüístico demuestra que los antiguos problemas metafísicos son problemas ilusorios; la búsqueda del «sentido» de las cosas puede ser reformulada como la búsqueda del sentido de las palabras, y el universo establecido del discurso y la conducta puede proporcionar criterios perfectamente adecuados para la respuesta.

Es un universo racional que, por el mero peso y las capacidades de su aparato, cierra todo escape. En su relación con la realidad de la vida cotidiana, la alta cultura del pasado era muchas cosas: oposición y adorno, protesta y resignación. Pero era también la aparición del reino de la libertad: la negativa a participar. Tal negativa no puede impedirse sin una compensación que parece mas satisfactoria que la negativa. La conquista y unificación de los opuestos, que encuentra su gloria ideológica en la transformación de la alta cultura en popular, tiene lugar sobre una base material de sa-

14. Todavía existe el legendario héroe revolucionario que puede derrotar incluso a la televisión y la prensa: su mundo es el de los países «subdesarrollados».

tisfacción creciente. Ésta es también la base que permite una total *desublimación.*

La alienación artística es sublimación. Crea las imágenes de condiciones que son irreconciliables con el «principio de realidad» establecido pero que, como imágenes culturales, llegan a ser tolerables, incluso edificantes y útiles. Ahora estas imágenes son invalidadas. Su incorporación a la cocina, la oficina, la tienda; su liberación comercial como negocio y diversión es, en un sentido, desublimación: reemplaza la gratificación mediatizada por la inmediata. Pero es una desublimación practicada desde una «posición de fuerza» por parte de la sociedad, que puede permitirse conceder más que antes porque sus intereses han llegado a ser los impulsos más interiorizados de sus ciudadanos y porque los placeres que concede promueven la cohesión social y la satisfacción.

El «principio de placer» absorbe el «principio de realidad», la sexualidad es liberada (o, más bien liberalizada) dentro de formas sociales constructivas. Esta noción implica que hay modos represivos de desublimación,[15] junto a los cuales los impulsos y objetivos sublimados contienen más desviación, más libertad y más negación para conservar los tabúes sociales. Parece que tal desublimación represiva es operativa en la esfera sexual, y en ella, como en la desublimación de la alta cultura, opera como un subproducto de los controles sociales de la realidad tecnológica, que extiende la libertad al tiempo que intensifica la dominación. El nexo entre la desublimación y la sociedad tecnológica puede comprenderse mejor analizando el cambio en el uso social de la energía instintiva.

En esta sociedad, no todo el tiempo empleado en y con las máquinas es tiempo de trabajo (es decir, esfuerzo desagradable pero necesario) y no toda la energía ahorrada por la máquina es fuerza de trabajo. La mecanización también ha «ahorrado» libido, la energía

15. Ver mi libro *Eros y civilización.* (Ed. Seix y Barral, Barcelona, 1968). Cap. X.

de los «instintos de la vida», esto es, la ha sacado de sus formas anteriores de realización. Éste es el centro de la verdad en el romántico contraste entre el viajero moderno y el poeta errante o el artesano, entre la línea de montaje y la artesanía, entre la villa y la ciudad, el pan de fábrica y el horneado en casa, el barco de vela y el fuera-bordo, etc. Es cierto que este romántico mundo anterior a la técnica estaba lleno de miseria, esfuerzo y suciedad y éstos, a su vez, eran el fondo de todo el placer y el gozo. Sin embargo, había un «paisaje», un medio de experiencia libidinal que ya no existe.

Con su desaparición (un prerrequisito histórico del progreso en sí misma), ha sido deserotizada toda una dimensión de la actividad y la pasividad humana. El ambiente del que el individuo podía obtener placer —que podía percibir como gratificante casi como una extensión de su cuerpo— ha sido rígidamente reducido. Como consecuencia, el «universo» de catexia libidinal se reduce del mismo modo. El resultado es una localización y contracción de la libido, la reducción de lo erótico a la experiencia y la satisfacción sexual.[16]

Por ejemplo, compárese hacer el amor en una pradera y en un automóvil, en un camino para enamorados fuera de las murallas del pueblo y en una calle de Manhattan. En los primeros casos, el ambiente participa e invita a la catexia libidinal y tiende a ser erotizado. La libido trasciende las zonas erotogénicas inmediatas: se crea un proceso de sublimación no represiva. En contraste, un ambiente mecanizado parece impedir tal autotrascendencia de la libido. Obligada en la lucha por extender el campo de gratificación erótico, la libido se hace menos «polimorfa», menos capaz de un erotismo que vaya más allá de la sexualidad localizada, y la *última* se intensifica.

Así, disminuyendo lo erótico e intensificando la energía sexual, la realidad tecnológica *limita el campo de*

16. De acuerdo con la terminología empleada en las últimas obras de Freud: la sexualidad como impulso parcial «especializado»; Eros como el del organismo entero.

la sublimación. También reduce la *necesidad* de sublimación. En el aparato mental, la tensión entre aquello que se desea y aquello que se permite parece considerablemente más baja, y el principio de realidad no parece necesitar ya una total y dolorosa transformación de las necesidades instintivas. El individuo debe adaptarse a un mundo que no parece exigir la negación de sus necesidades más íntimas; un mundo que no es esencialmente hostil.

De este modo, el organismo es precondicionado por la aceptación espontánea de lo que se le ofrece. En tanto que la mayor libertad envuelve una contracción antes que una extensión y un desarrollo de las necesidades instintivas, trabajo *por* antes que *contra* el *statu quo* de represión general; se podría hablar de «desublimación institucionalizada». Esta última parece ser un elemento vital en la configuración de la personalidad autoritaria de nuestro tiempo.

Se ha dicho a menudo que la civilización industrial avanzada opera con un mayor grado de libertad sexual; «opera» en el sentido que ésta llega a ser un valor de mercado y un elemento de las costumbres sociales. Sin dejar de ser un instrumento de trabajo, se le permite al cuerpo exhibir sus caracteres sexuales en el mundo de todos los días y en las relaciones de trabajo. Éste es uno de los logros únicos de la sociedad industrial, hecho posible por la reducción del trabajo físico, sucio y pesado; por la disponibilidad de ropa barata y atractiva, la cultura física y la higiene; por las exigencias de la industria de la publicidad, etc. Las atractivas secretarias y vendedoras, el ejecutivo joven y el encargado de ventas guapo y viril, son mercancías con un alto valor de mercado, y la posesión de amantes adecuadas —que fuera una vez la prerrogativa de reyes, príncipes y señores— facilita la carrera de incluso los empleados más bajos en la comunidad de los negocios.

El funcionalismo, que se pretende artístico, promueve esta tendencia. Las tiendas y oficinas se abren a través de amplios ventanales y exponen a su personal; en el

interior, los mostradores altos y las divisiones opacas están cayendo en desuso. La destrucción de la vida privada en las masivas casas de apartamentos y los hogares suburbanos rompe la barrera que antiguamente separaba al individuo de la existencia pública y expone más fácilmente las atractivas cualidades de otras esposas y otros maridos.

Esta socialización no contradice sino complementa la deserotización del ambiente. El sexo se integra al trabajo y las relaciones públicas y de este modo se hace más susceptible a la satisfacción (controlada). El progreso técnico de una vida más cómoda permite la sistemática inclusión de los componentes libidinales en el campo del interés de producción y el intercambio. Pero no importa cuán controlada pueda estar la movilización de la energía instintiva (que algunas veces llega a un manejo científico de la libido), no importa en qué grado pueda servir como una defensa del *statu quo*, también es gratificante para los individuos manejados, del mismo modo que navegar en una lancha de motor, empujar la segadora de yerba y correr en un automóvil es divertido.

Esta movilización y administración de la libido puede contar para justificar la voluntaria complacencia, la ausencia del terror, la armonía preestablecida entre las necesidades individuales y los deseos, metas y aspiraciones requeridos socialmente. La conquista tecnológica y política de los factores trascendentes en la existencia humana, tan característica de la civilización industrial avanzada, se afirma en la esfera instintiva, como satisfacción lograda de un modo que genera sumisión y debilita la racionalidad de la protesta.

El grado de satisfacción socialmente permisible y deseable se amplía grandemente, pero mediante esta satisfacción el principio de placer es reducido al privársele de las exigencias que son irreconciliables con la sociedad establecida. El placer, adaptado de este modo, genera sumisión.

En contraste con los placeres de la desublimación adaptada, la sublimación preserva la conciencia de la

renuncia que la sociedad represiva impone al individuo y por tanto preserva la necesidad de liberación. Desde luego, toda sublimación es impuesta por el poder de la sociedad, pero la conciencia desgraciada de este poder traspasa ya la alienación. Y toda sublimación acepta la barrera social contra la gratificación instintiva, pero también supera esta barrera.

Al censurar el inconsciente e implantar la consciencia, el superego también censura al censor, porque la conciencia desarrollada registra el acto malo prohibido no sólo en el individuo sino también en su sociedad. Al contrario, la pérdida de consciencia debido a las libertades satisfactorias permitidas por una sociedad sin libertad, hace posible una *conciencia feliz* que facilita la aceptación de los errores de esta sociedad. Es el signo de la autonomía y la comprensión declinantes. La sublimación exige un alto grado de autonomía y comprensión; es una mediación entre el consciente y el inconsciente, entre los procesos primarios y los secundarios, entre el intelecto y los instintos, la renuncia y la rebelión. En sus formas más logradas, como por ejemplo la obra artística, la sublimación llega a ser el poder cognoscitivo que derrota la supresión inclinándose ante ella.

A la luz de la función cognoscitiva de este modo de sublimación, la desublimación triunfante en la sociedad industrial avanzada revela su verdadera función conformista. Esta liberación de la sexualidad (y de la agresividad) libera a los impulsos instintivos de buena parte de la infelicidad y el descontento que denuncian el poder represivo del universo establecido de la satisfacción. Desde luego, hay una infelicidad general, y la conciencia feliz es bastante débil: una delgada superficie que apenas cubre el temor, la frustración y el disgusto. Esta infelicidad se presta fácilmente a la movilización política; sin espacio para el desarrollo consciente, puede llegar a ser la reserva instintiva de una nueva manera fascista de vida y muerte. Pero hay muchas formas en las que la infelicidad bajo la conciencia feliz puede volverse una fuente de fuerza y cohesión para el orden

social. Los conflictos del individuo desgraciado parecen ahora mucho más fáciles de curar que aquellos que provocaron el «malestar de la civilización» de Freud, y parecen estar definidos mucho más adecuadamente en términos de la «personalidad neurótica de nuestro tiempo» que en los de la eterna lucha entre Eros y Tanatos.

La forma en la que la desublimación controlada puede debilitar la rebeldía instintiva contra «el principio de realidad» establecido puede apreciarse mediante el contraste entre la representación de la sexualidad en la literatura clásica y romántica y en nuestra literatura contemporánea. Si uno selecciona de entre las obras que están, en su misma sustancia y forma interior, determinadas por la relación erótica, ejemplos tan esencialmente diferentes como *Fedra*, de Racine, *Las afinidades electivas*, de Goethe, *Las flores del mal*, de Baudelaire, *Ana Karenina* de Tolstoi, la sexualidad aparece consistentemente en una forma altamente sublimada, «mediatizada» y reflexiva; pero dentro de esta forma es absoluta, sin ningún compromiso, incondicional. La dominación de Eros es, desde el principio, también la de Tanatos. La realización es destrucción, no en un sentido moral o sociológico, sino ontológico. Está más allá del bien y del mal, más allá de la moral social y así permanece más allá del alcance del principio de realidad establecido, que este Eros niega y ataca.

En contraste, la sexualidad desublimada es clara en los alcohólicos de O'Neill y los salvajes de Faulkner, en el *Tranvía llamado Deseo* y *La gata sobre el tejado de zinc*, en *Lolita*, en todos los cuentos de orgías en Hollywood y en Nueva York, en las aventuras de las amas de casa de los nuevos suburbios. Todo esto es infinitamente más realista, osado, desinhibido. Es uña y carne de la sociedad en la que los hechos ocurren, pero no es su negación en ningún lado. Lo que ocurre es sin duda salvaje y obsceno, viril y atrevido, bastante inmoral y, precisamente por eso, perfectamente inofensivo.

Liberada de la forma sublimada que es el signo

esencial de sus sueños irrenconciliables —una forma que es el estilo, el lenguaje en que la historia es contada—, la sexualidad se convierte en un vehículo de los *best-sellers* de la opresión. No se puede decir de ninguna de las mujeres sexuales de la literatura contemporánea lo que Balzac dijo de la prostituta Esther: que la suya era una ternura que florecía sólo en el infinito. Esta sociedad convierte todo lo que toca en una fuente potencial de progreso y explotación, de cansancio y satisfacción, de libertad y opresión. La sexualidad no es una excepción.

El concepto de desublimación controlada implica la imposibilidad de una liberación simultánea de la sexualidad reprimida y de la agresividad, posibilidad que parece incompatible con la noción de Freud de la cantidad fija de energía instintiva disponible para la distribución entre los dos impulsos primarios. De acuerdo con Freud, el fortalecimiento de la sexualidad (libido) implicaría necesariamente un debilitamiento de la agresividad, y viceversa. Sin embargo, si la liberación de la libido, socialmente permitida y favorecida, va a ser la de una sexualidad parcial y localizada, será equivalente a una compresión del hecho de la energía erótica, y esta desublimación será compatible con el crecimiento de formas de agresividad tanto no sublimadas como sublimadas; una agresividad que crece desenfrenada en la sociedad industrial contemporánea.

¿Ha alcanzado un grado de normalización en que los individuos se estén acostumbrando al riesgo de su propia disolución y desintegración en el curso de una prevención nacional normal? O, ¿esta aceptación se debe por completo a su imposibilidad de hacer algo contra ella? En cualquier forma, el riesgo de una posible destrucción realizada por el hombre ha llegado a ser un elemento normal, tanto en el patrimonio mental como en el material de la gente, de forma que ya no sirve para atacar o negar el sistema social establecido. Más aún, como parte de su vida diaria puede incluso ligarlos a este sistema. La conexión económica y po-

lítica entre el enemigo absoluto y el alto nivel de vida (¡y el nivel deseado de empleo!) es suficientemente transparente, pero también suficientemente racional para ser aceptada.

Asumiendo que el instinto de destrucción (en último término: el instinto de la muerte) es un amplio componente de la energía que alimenta la conquista técnica del hombre y la naturaleza, parece que la creciente capacidad de la sociedad para manipular el progreso técnico también aumenta su *capacidad para manipular y controlar este instinto,* por tanto, para satisfacerlo «productivamente». Entonces la cohesión social será fortalecida en sus más profundas raíces instintivas. El riesgo supremo, e incluso el hecho de la guerra, será afrontado no sólo con una resignada aceptación, sino también con una aprobación instintiva por parte de las víctimas. En este aspecto, también tendremos una desublimación controlada.

La desublimación institucionalizada parece ser así un aspecto de la «conquista de la trascendencia» lograda por la sociedad unidimensional. Del mismo modo que esta sociedad tiende a reducir e incluso a absorber la oposición (¡la diferencia cualitativa!) en el campo de la política y de la alta cultura, lo hace en la esfera instintiva. El resultado es una atrofia de los órganos mentales adecuados para comprender las contradicciones y las alternativas y, en la única dimensión permanente de la racionalidad tecnológica, la *conciencia feliz* llega a prevalecer.

Esta refleja la creencia de que lo real es racional y de que el sistema establecido, a pesar de todo, proporciona los bienes. La gente es conducida a encontrar en el aparato productivo el agente efectivo del pensamiento y la acción a los que sus pensamientos y acciones personales pueden y deben ser sometidos. Y en esta transferencia el aparato asume también el papel de un agente moral. La conciencia es absuelta por la reificación, por la necesidad general de las cosas.

En esta necesidad general, no hay lugar para la culpa. Un hombre puede dar la señal que liquide a

cientos y miles de personas y luego declararse a sí mismo libre de todo cargo de conciencia y vivir felizmente después. Los poderes antifascistas que derrotaron al fascismo en el campo de batalla gozan de los beneficios de los científicos, los generales y los ingenieros nazis; tienen la ventaja histórica de los que han llegado después. Lo que empieza como el horror de los campos de concentración se convierte en la práctica de gente entrenada para vivir en condiciones anormales: una existencia humana subterránea y el consumo diario de alimentos radiactivos. Un sacerdote cristiano declara que no es contrario a los principios cristianos evitar por todos los medios posibles que tu vecino entre a tu refugio contra bombas. Otro sacerdote cristiano contradice a su colega y dice que sí lo es. ¿Quién tiene razón? De nuevo la neutralidad de la racionalidad tecnológica se muestra por encima de la política y otra vez se muestra como espuria, porque, en ambos casos, sirve a la política de dominación.

> El mundo de los campos de concentración... no era una sociedad excepcionalmente monstruosa. Lo que vimos allí era la imagen, y en cierto sentido la quintaesencia, de la sociedad infernal en la que nos sumergimos cada día.[17]

Parece ser que incluso las más horribles trasgresiones pueden ser reprimidas de tal manera que, para todo propósito práctico, han dejado de ser un peligro para la sociedad. O, si su erupción conduce a perturbaciones funcionales en el individuo (como en el caso del

17. E. Ionesco, en *Nouvelle Revue Française,* julio 1956, tal como ha sido citada en *London Times Literary Supplement,* marzo 4, 1960. Herman Kahn sugiere en un estudio de 1959 de la RAND (RM-2206-RC) que «debe hacerse un estudio sobre la supervivencia de poblaciones en ambientes similares a los de los refugios superpoblados (campos de concentración, los trenes de carga repletos empleados por los rusos y alemanes, los barcos de transporte de tropas, las prisiones repletas..., etc.). Algunos útiles principios guías pueden encontrarse y adaptarse al programa de refugios».

piloto de Hiroshima) no perturba el funcionamiento de la sociedad. Una clínica para enfermos mentales se encarga de la perturbación.

La Conciencia Feliz no tiene límites: organiza juegos con la muerte y la desfiguración en los que la diversión, el trabajo de equipo, la importancia estratégica se mezclan para alcanzar la armonía social. La Rand Corporation, que conjuga estudios académicos, investigaciones, lo militar, el clima y la buena vida, informa sobre estos juegos en un estilo de absolvente exactitud, en sus «RANDom News», volumen 9, número 1, bajo el encabezamiento de MAS VALE A SALVO QUE ARREPENTIDO. Los cohetes están listos, la bomba de hidrógeno espera, los vuelos espaciales avanzan y el problema es «cómo proteger a la nación y al mundo libre». A todo esto, los estrategas militares están preocupados, porque «el coste de aceptar riesgos, de experimentar y cometer un error, puede ser terriblemente alto». Pero en ese momento interviene la Rand; la Rand remedia todo e «invenciones como la SEGURIDAD RAND entran en escena». La escena dentro de la cual entran es inclasificable. Es una escena en la que «el mundo se convierte en un mapa, los proyectiles son meramente símbolos (¡viva el poder tranquilizador del simbolismo!) y las guerras son sólo (sólo) planes y cálculos escritos en un papel...» Dentro de este cuadro, la Rand ha transformado el mundo en un interesante juego técnico y uno puede tomarlo con calma: los «estrategas militares pueden obtener una valiosa experiencia "sintética" sin ningún riesgo».

JUGANDO EL JUEGO

Para comprender el juego uno debe participar, porque la comprensión está «en la experiencia».

Debido a que los jugadores SEGUROS provienen de casi todos los departamentos de Rand tanto como de la Fuerza Aérea, podemos encontrar un físico, un ingeniero y un economista en el equipo Azul. El equipo Rojo incluirá un número igualmente variado de participantes.

El primer día se emplea en un estudio común de en qué consiste el juego y cuáles son las reglas. Cuando los equipos están ya sentados alrededor de los mapas en sus cuartos respectivos, el juego empieza. Cada equipo recibe su declaración política del Director de Juego. Estas declaraciones, generalmente preparadas por un miembro del Grupo de Control, dan una idea de la situación mundial en el momento del juego, alguna información sobre la política del equipo contrario, de los objetivos que debe encontrar el equipo y de su presupuesto. (Las políticas cambian con cada juego para explorar un amplio campo de posibilidades estratégicas.)

En nuestro hipotético juego, el objetivo Azul es mantener una capacidad de disuasión a lo largo de juego; o sea, mantener una fuerza capaz de devolver los golpes a los Rojos para que los Rojos no deseen arriesgarse con un ataque. (El equipo Azul también recibe alguna información sobre la política de los Rojos.)

La política Roja consiste en lograr una superioridad de fuerza sobre los Azules.

Los presupuestos de Azules y Rojos son semejantes a los presupuestos actuales de defensa...

Es alentador saber que el juego ha sido jugado desde 1961 en RAND, «abajo, en nuestro sótano laberíntico, en algún lugar bajo la cafetería» y que «listas en las paredes de los cuartos de Rojos y Azules registran las armas disponibles y los materiales que compran los equipos... Cerca de setenta artículos en total». Hay un «Director de Juego» que interpreta las reglas, porque aunque «el libro de reglas completado con diagramas e ilustraciones tiene sesenta y seis páginas», durante el juego se presentan problemas inevitablemente. El Director de Juego también tiene otra importante función: «sin advertir previamente a los jugadores», «puede introducir la guerra para tener una medida de la efectividad de las fuerzas militares en juego». Pero entonces, el tablero anuncia: «Café, Pasteles e Ideas.» ¡Calma! El «juego continúa durante los períodos restantes, hasta 1972 en que termina. Entonces los equipos Rojo y

Azul entierran los proyectiles y se sientan juntos para tomar café y pasteles en la sesión *post mortem*. Pero no descansen demasiado: hay «una situación mundial real que no puede trasponerse efectivamente a SEGURIDAD», y ésta es: «la negociación». Se lo agradecemos: la única esperanza que queda en la situación del mundo real está más allá de los alcances de Rand.

Por supuesto, en el campo de la Conciencia Feliz, el sentido de culpa no tiene lugar y el cálculo se encarga de la conciencia. Cuando todo está en la hoguera, no hay otro crimen que el de rechazar la totalidad o no defenderla. El crimen, la culpa y el sentimiento de culpabilidad se convierten en un problema privado. Freud encontró en la psique del individuo los crímenes de la humanidad, en la historia del caso individual la historia de la totalidad. Este nexo fatal es suprimido con éxito. Aquellos que se identifican con la totalidad, que se instalan como líderes y defensores de la totalidad pueden cometer errores, pero no pueden hacer mal: no son culpables. Pueden llegar a sentirse culpables otra vez cuando esta identificación ya no exista, cuando se hayan ido.

4. EL CIERRE DEL UNIVERSO DEL DISCURSO

> En el estado actual de la historia, todo escrito político sólo puede confirmar un universo policíaco, del mismo modo que todo escrito intelectual sólo puede instituir una *para-literatura*, que ya no se atreve a decir su nombre.
>
> ROLAND BARTHES

La conciencia feliz —o sea, la creencia de que lo real es racional y el sistema social establecido produce los bienes— refleja un nuevo conformismo que se presenta como una faceta de la racionalidad tecnológica y se traduce en una forma de conducta social. Esto es nuevo en tanto que es racional hasta un grado sin precedentes. Sostiene a una sociedad que ha reducido —y en sus zonas más avanzadas eliminado— la irracionalidad más primitiva de los estadios anteriores, y que prolonga y mejora la vida con mayor regularidad que antes. Todavía no se llega a la guerra de aniquilación; los campos nazis de exterminio han sido abolidos. La conciencia feliz rechaza toda conexión. Es cierto que se ha vuelto a introducir la tortura como un hecho normal; pero esto ocurre en una guerra colonial que tiene lugar al margen del mundo civilizado. Y ahí puede realizarse con absoluta buena conciencia, porque, después de todo, la guerra es la guerra. Y esta guerra también está al margen; sólo azota a los países «subdesarrollados». Por lo demás, reina la paz.

El poder sobre el hombre adquirido por esta sociedad se olvida sin cesar gracias a la eficacia y productividad de ésta. Al asimilar todo lo que toca, al absorber la oposición, al jugar con la contradicción, demuestra su superioridad cultural. Del mismo modo, la destrucción de los recursos naturales y la proliferación del despilfarro es una prueba de su opulencia y de «los

altos niveles de bienestar». «¡La comunidad está demasiado satisfecha para preocuparse!»[1]

EL LENGUAJE DE LA ADMINISTRACIÓN TOTAL

Este tipo de bienestar, el de la superestructura productiva que descansa sobre la base desgraciada de la sociedad, impregna a los «mass-media» que constituyen la mediación entre los amos y sus servidores. Sus agentes de publicidad configuran el mundo de la comunicación en el que la conducta «unidimensional» se expresa. El lenguaje creado por ellos aboga por la identificación y la unificación, por la promoción sistemática del pensamiento y la acción positiva, por el ataque concertado contra las tradicionales nociones trascendentes. Dentro de las formas dominantes del lenguaje, se advierte el contraste entre las formas de pensamiento «bidimensionales», dialécticas, y la conducta tecnológica o los «hábitos de pensamiento» sociales.

En la expresión típica de estos hábitos de pensamiento, la tensión entre apariencia y realidad, entre hecho y factor que lo provoca, entre substancia y atributo tiende a desaparecer. Los conceptos de autonomía, descubrimiento, demostración y crítica dan paso a los de designación, aserción e imitación. Elementos mágicos, autoritarios y rituales cubren el idioma. El lenguaje es despojado de las mediaciones que forman las etapas del proceso de conocimiento y de evaluación cognoscitiva. Los conceptos que encierran los hechos y por tanto los trascienden están perdiendo su auténtica representación lingüística. Sin estas mediaciones, el lenguaje tiende a expresar y auspiciar la inmediata identificación entre razón y hecho, verdad y verdad establecida, esencia y existencia, la cosa y su función.

Estas identificaciones, que aparecen como un aspecto del operacionalismo,[2] reaparecen como rasgos del discurso en el comportamiento social. En este punto,

1. John K. Galbraith, *American Capitalism*; (Boston, Houghton Miffin, 1956), pág. 96.
2. Ver pág. 34.

la funcionalización del lenguaje contribuye a rechazar los elementos no conformistas de la estructura y movimiento del habla. El vocabulario y la sintaxis se ven igualmente afectados. La sociedad expresa sus exigencias directamente en el material lingüístico, pero no sin oposición; el lenguaje popular ataca mediante un humor desafiante y malintencionado al idioma oficial y semioficial. Muy pocas veces el lenguaje popular y coloquial ha sido tan creador. El hombre común (o sus portavoces anónimos) parece afirmar su humanidad frente a los poderes existentes mediante el lenguaje. El rechazo y la rebelión, sojuzgados en la esfera política, estallan a través del vocabulario que llama a las cosas por su nombre *.

Sin embargo, los laboratorios de defensa y las oficinas ejecutivas, los gobiernos y las máquinas, los jefes, los expertos en eficacia y los salones de belleza para políticos (que conciben el maquillaje adecuado para los líderes), hablan un idioma diferente y, por el momento, parecen tener la última palabra. Ésta es la palabra que ordena y organiza, que induce a la gente a actuar, comprar y aceptar. Se transmite mediante un estilo que es una verdadera creación lingüística; con una sintaxis en la que la estructura de la frase es comprimida y condensada de tal modo que no se deja ninguna tensión, ningún «espacio» entre sus distintas partes. Esta forma lingüística impide todo desarrollo de sentido. Trataré de ilustrarla.

El rasgo distintivo del operacionalismo —para hacer al concepto sinónimo del campo de operaciones correspondiente—[3] reside en la tendencia lingüística a «considerar los nombres de las cosas como si fueran indicativos al mismo tiempo de su manera de funcionar, y

* En este lugar del texto americano figuran las siguientes expresiones: *head-shrinker*, alusión a cierto tipo de psiquiatras; *egg-head*, «cabeza de huevo», que se aplica a los intelectuales; *boob-tube*, designación peyorativa de la televisión; *think-tank*, caja o fábrica de cerebros, etc. (N. del T.)

3. Ver pág. 35.

los nombres de las propiedades y procesos como símbolos del aparato empleado para descubrirlos o «producirlos».[4] Éste es el razonamiento tecnológico, el cual tiende a «identificar las cosas y sus funciones».[5]

Como hábito del pensamiento ajeno al lenguaje científico y técnico, esta forma de razonar configura la expresión de un *behaviorismo* social y político específico. En este mundo, las palabras y los conceptos tienden a coincidir, o, mejor dicho, el concepto tiende a ser absorbido por la palabra. Aquél no tiene otro contenido que el designado por la palabra de acuerdo con el uso común y generalizado, y, a su vez, se espera de la palabra que no tenga otra implicación que el comportamiento (reacción) común y generalizado. Así, la palabra se hace *cliché* y como cliché gobierna al lenguaje hablado o escrito: la comunicación impide el desarrollo genuino del significado.

Por supuesto, todo idioma contiene innumerables términos cuyo significado no requiere desarrollo; por ejemplo, los términos que designan objetos de uso diario, la naturaleza visible o las necesidades y deseos vitales. Generalmente, estos términos son comprendidos de un modo tal que su simple aparición produce una respuesta (lingüística u operacional) adecuada al contexto pragmático en el que se mencionan.

En cambio, la situación es muy diferente respecto a los términos que denotan cosas o sucesos que están más allá del tipo de contexto que no admite controversia. En este caso, la funcionalización del idioma expresa una reducción del sentido que tiene una connotación política. Los nombres de las cosas no sólo son «indicativos de su forma de funcionar», sino que su forma (actual) de funcionar también define y «cierra» el significado de la cosa, excluyendo otras formas de funcionar. El sustantivo gobierna la oración de una manera autoritaria y totalitaria, y la oración se con-

4. Stanley Gerr, «Languago and Science», en *Philosophy of Science*, abril 1942, pág. 156.
5. *Ibid.*

vierte en una declaración que debe ser aceptada: rechaza la demostración, calificación y negación de su significado codificado y declarado.

En los puntos claves del mundo del lenguaje público, las proposiciones con valor propio, analíticas, funcionan como fórmulas mágico-rituales. Machacadas y remachacadas en la mente del receptor, producen el efecto de encerrarlo en el círculo de las condiciones prescritas por la fórmula.

Ya me he referido al problema de la hipótesis que se valida a sí misma como forma proposicional en el mundo del discurso político.[6] Nombres como «libertad», «igualdad», «democracia» y «paz» implican, analíticamente, un grupo específico de atributos que se presentan inevitablemente cuando el nombre se escribe o se menciona. En Occidente, la predicación analítica se establece mediante términos como libre empresa, iniciativa, elecciones, individuo; en el Este, en términos como trabajadores, campesinos, construir el comunismo o el socialismo, abolición de las clases hostiles. En ambos lados, las trasgresiones del lenguaje más allá de la cerrada estructura analítica se convierten en incorrecciones o en propaganda, aunque los medios de apoyar la verdad y el grado de castigo sean muy diferentes. En este mundo del lenguaje público, el lenguaje se mueve mediante sinónimos o tautologías; en realidad, nunca avanza hacia la diferencia cualitativa. La estructura analítica aisla al sustantivo principal de todos aquellos significados que podrían invalidar o por lo menos perturbarían el uso del sustantivo aceptado en declaraciones políticas o que se refieren a la opinión pública. La característica del concepto ritualizado es que se hace inmune a la contradicción.

Así, el hecho de que la forma prevaleciente de libertad sea la servidumbre, y la forma prevaleciente de igualdad sea una desigualdad superimpuesta, se excluye de la expresión mediante la cerrada definición de estos conceptos en términos de los poderes que configuran

6. Ver pág. 36.

el respectivo universo del discurso. El resultado es la aparición del conocido lenguaje orweliano («paz es guerra» y «guerra es paz», etc.), que de ningún modo corresponde tan sólo al totalitarismo terrorista. Y este lenguaje no resulta menos orweliano si las contradicciones no se hacen explícitas en la frase, sino que se encierran en el sustantivo. Orwell predijo hace mucho que la posibilidad de que un partido político que trabaja para la defensa y el crecimiento del capitalismo fuera llamado «socialista», un gobierno despótico «democrático» y una elección dirigida «libre», llegaría a ser una forma lingüística —y política— familiar.

En cambio, es relativamente nueva la aceptación general de estas mentiras por la opinión pública y privada, lo mismo que la supresión de su monstruoso contenido. La difusión y la efectividad de este lenguaje prueban el triunfo de la sociedad sobre las contradicciones que contiene; las mentiras son reproducidas sin que hagan estallar el sistema social. Y la franca, ostensible contradicción se convierte en constante del habla y la publicidad. La sintaxis de la contracción proclama la reconciliación de los opuestos uniéndolos en una estructura firme y familiar. Intentaré mostrar que términos como la «bomba atómica limpia» y «la radiación inofensiva» no son más que las creaciones extremas de un estilo normal. Una vez que se ha aceptado la principal ofensa contra la lógica, la contradicción se muestra como un principio de la lógica de manipulación: una caricatura realista de la dialéctica. Es la lógica de una sociedad que puede permitirse hacer a un lado la lógica y jugar con la destrucción; una sociedad con un dominio técnico de la mente y de la materia.

El universo del discurso en el que los opuestos se reconcilian tiene una firme base para tal unificación: su provechosa destructividad. La comercialización total une esferas de la vida que eran antagónicas anteriormente, y esta unión se expresa a sí misma en la suave conjunción lingüística de las partes en oposición del lenguaje. Para una mente que no esté aún suficientemente condicionada, la mayor parte del lenguaje hablado e impre-

so parece absolutamente surrealista. Titulares como «los trabajadores buscan la armonía de los *missiles*»,[7] anuncios como «Refugio de lujo contra la radiactividad»[8] pueden suscitar todavía la ingenua reacción de que «trabajadores», «armonía» y «*missiles*» son contradicciones irreconciliables y que ninguna lógica o lenguaje son capaces de unir correctamente el lujo y la radiactividad. Sin embargo, esta lógica y este lenguaje llegan a ser perfectamente racionales cuando leemos que «un submarino nuclear equipado con proyectiles dirigidos» «tiene un precio aproximado de ciento veinte millones de dólares», y que «el modelo de mil dólares del refugio atómico tiene alfombra, batidora y televisión». La validez de este lenguaje no descansa primordialmente en el hecho de que venda (parece que el negocio de los refugios no fue tan bueno), sino más bien en que promueve la identificación inmediata del interés particular con el general: los negocios se identifican con el poder nacional, la prosperidad con el potencial de aniquilación. Sólo hay un ligero desliz de la verdad en el hecho de que un teatro anuncie una «Función especial. Víspera de elecciones, *La danza de la muerte*, de Strindberg.»[9] El anuncio revela la relación en una forma menos ideológica de lo que normalmente se admite.

La unificación de los opuestos que caracteriza el estilo comercial y político es una de las muchas formas en las que el discurso y la comunicación se inmunizan contra la expresión de protesta y la negación. ¿Cómo puede tal protesta y negación encontrar la palabra correcta cuando los organismos del orden establecido admiten y anuncian que la paz es en realidad el borde de la guerra, que los últimos cañones llevan consigo la justificación de su precio, y que los refugios contra bombas pueden ser muy acogedores? Al exhibir sus contradicciones como la clave de la verdad, este universo del

7. *New York Times*, 1 de diciembre de 1960.
8. *Ibíd.*, 2 de noviembre de 1960.
9. *Ibíd.*, 7 de noviembre de 1960.

discurso se cierra a cualquier otro discurso que no se desarrolle en sus propios términos. Y, por esta capacidad de asimilar todos los demás términos a los suyos, ofrece la posibilidad de combinar la mayor tolerancia posible con la mayor unidad posible. Sin embargo, su lenguaje atestigua el carácter represivo de esta unidad. Este lenguaje habla mediante construcciones que imponen sobre el que lo recibe el significado sesgado y resumido, el desarrollo bloqueado del contenido, la aceptación de aquello que es ofrecido en la forma en que es ofrecido.

La predicación analítica es una construcción represiva de este tipo. El hecho de que un sustantivo específico sea unido casi siempre con los mismos adjetivos y atributos «explicativos», convierte la frase en una fórmula hipnótica que, infinitamente repetida, fija el significado en la mente del receptor. Éste no piensa en explicaciones esencialmente diferentes (y posiblemente verdaderas) del sustantivo. Más adelante examinaremos otras construcciones en las que se revela el carácter autoritario de este lenguaje. Todas tienen en común un alejamiento y contracción de la sintaxis que limita el desarrollo del significado, creando imágenes fijas que se imponen a sí mismas con su abrumadora y petrificada concreción. Es la conocida técnica de la industria de la publicidad. donde se le emplea metódicamente para «establecer una imagen» que se fija en la mente y en el producto, y sirve para vender los hombres y los bienes. El lenguaje escrito y hablado se agrupa alrededor de «líneas de impacto» y «provocadores del público» que comunica la imagen. Esta imagen puede ser la de la «libertad», «la paz», «el buen muchacho», «el comunista» o «Miss Rheingold». Se espera que el lector o el oyente asocie (y lo hace) con ellos una estructura fija de instituciones, actitudes, aspiraciones, y se espera que reaccione de una manera fija y específica.

Más allá de la relativamente inofensiva esfera del comercio, las consecuencias son bastante serias, porque este lenguaje es al mismo tiempo «intimidación y

glorificación».[10] Las proposiciones toman la forma de sugestivas órdenes: son evocativas antes que demostrativas. La predicación llega a ser prescripción; toda la comunicación tiene un carácter hipnótico. Al mismo tiempo se tiñe de una falsa familiaridad: el resultado de la repetición constante y del impacto directo hábilmente manejado de la comunicación. Ésta se relaciona con el receptor inmediatamente —sin ninguna diferencia de nivel, educación y oficio— y lo golpea en la informal atmósfera de la sala, la cocina y la alcoba.

La misma familiaridad se establece mediante el lenguaje personalizado, que juega un papel considerable en la comunicación avanzada.[11] Es «tu» representante en el congreso, «tu» carretera, «tu» supermercado favorito, «tu» periódico, es traído especialmente «para ti», «te» invita, etc. De este modo, las cosas y funciones generales superimpuestas y generalizadas son presentadas como «especialmente para ti». Que los individuos a los que se les habla de esta manera lo crean o no, carece de importancia. Su éxito indica que promueve la autoidentificación de estos individuos con las funciones que ellos y los demás representan.

En los sectores más avanzados de la comunicación funcional y manipulada, el lenguaje impone mediante construcciones verdaderamente sorprendentes la identificación autoritaria entre persona y función. La revista *Time* puede servir como un ejemplo extremo de esta tendencia. Su empleo del genitivo posesivo hace que los individuos parezcan ser meros apéndices o propiedades de su lugar, su empleo, su empresario o su empresa. Son presentados como «Byrd de Virginia, Blough de U. S. Steel, Nasser de Egipto». La construcción atributiva mediante el uso de guiones crea un síndrome fijo:

10. Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture* (París, Edition du Seuil, 1953), pág. 33.
11. Ver Leo Lowenthal, *Literature, Popular Culture, and Society* (Prentice-Hall, 1961), págs. 109 ss. y Richard Hoggart, *The Uses of Literacy*, Boston, Beacon Press, 1961), págs. 161 ss.

El gobernador que-lo-puede-todo, de-cejas-bajas, de Georgia... tenía todo preparado para uno de sus salvajes ataques políticos la semana pasada.

El gobernador,[12] su función, su aspecto físico y sus actividades políticas son reunidas en una estructura indivisible e inmutable que, en su natural inocencia e inmediatez, abruma la mente del lector. La estructura no deja espacio para la distinción, desarrollo y diferenciación del significado: se mueve y vive sólo como una totalidad. Dominado por estas imágenes personalizadas e hipnóticas, el artículo puede proceder a dar incluso información esencial. La narración permanece segura dentro del bien editado marco de una historia con interés más o menos humano de acuerdo con la definición de la política de los editores.

El empleo de la contracción mediante guiones se extiende. Por ejemplo «ceja-espesa» Teller, el «padre de la bomba-H», el «constructor-de-proyectiles de-anchas-espaldas Von Braun», una «cena científico-militar»[13] y el submarino «de propulsión-nuclear con dispositivos-para-lanzar-cohetes». Tales construcciones son, quizá no de modo accidental, particularmente frecuentes en frases que unen la técnica, la política y lo militar. Términos que designan esferas o cualidades bastante diferentes son forzados a una unión que los convierte en una sólida, todopoderosa totalidad.

El efecto es de nuevo mágico e hipnótico, es la proyección de imágenes que sugieren una irresistible unidad, una armonía de contradicciones. Así el amado y temido padre, el dador de la vida, genera la bomba de hidrógeno para la aniquilación de la vida; «científicos-militares» unen sus esfuerzos para reducir la angustia y el sufrimiento mediante el trabajo de crear angustia y sufrimiento. O, sin los guiones, la Academia

12. La afirmación no se refiere al actual gobernador, sino al señor Talmadge.

13 Las últimas tres citas tomadas de *The Nation*, 22 de febrero, 1958.

de la Libertad de especialistas en la guerra fría[14] y la «bomba limpia», atribuyen a la destrucción una integridad moral y física. La gente que habla y acepta tal lenguaje parece ser inmune a todo y susceptible de todo. La unificación mediante guiones (explícita o no) no siempre reconcilia lo irreconciliable; frecuentemente, la combinación es bastante sutil —como en el caso del constructor-de-proyectiles-de-anchas-espaldas— o sugiere una amenaza o una dinámica inspiradora. Pero el efecto es similar. La estructura impuesta une los actores y las acciones de violencia, poder, protección y propaganda bajo un solo fogonazo. Vemos al hombre o a la cosa operando y sólo operando: no puede ser de otro modo.

Nota acerca de la contracción. OTAN, SEATO, ONU, AFL-CIO, AEC, y también URSS, DDR, etc. La mayor parte de estas abreviaturas son perfectamente razonables y están justificadas por el tamaño de la designación sin abreviar. Sin embargo, uno podría aventurarse a ver en algunas de ellas un «artificio de la razón»: la abreviatura puede ayudar a reprimir preguntas indeseables. OTAN no sugiere lo que la Organización del Tratado del Atlántico del Norte: a saber un tratado entre las naciones del Atlántico Norte, en cuyo caso cabría interrogarse sobre la participación de Grecia y Turquía. URSS abrevia Socialismo y Soviet; DDR: democrática. ONU pasa por alto con indebido énfasis «unidas»; SEATO permite olvidar a los países sudasiáticos que no pertenecen a ella. AFL-CIO oculta las radicales diferencias políticas que en un tiempo separaron a las dos organizaciones y AEC es sólo una agencia administrativa entre muchas otras. Las abreviaturas denotan sólo aquello que está institucionaliza-

14. Una sugerencia de *Life*, citada en *The Nation*, 20 de agosto de 1960. Según David Carnoff, un presupuesto para establecer tal Academia ha sido llevado al Congreso. Ver John K. Jessup, Adlai Stevenson y otros, *The National Purpose* (redactado bajo la supervisión y con la ayuda del equipo editorial de *Life*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1960), pág. 58.

do de tal modo que la connotación trascendente es eliminada. El sentido está fijo, definido, cerrado. Una vez que ha llegado a ser un vocablo oficial, constantemente repetido en el uso general, «sancionado» por los intelectuales, ha perdido todo valor cognoscitivo y sirve meramente para el reconocimiento de un hecho indudable.

Este estilo tiene una abrumadora *concreción*. La «cosa identificada con su función» es más real que la cosa separada de su función, y la expresión lingüística de esta identificación (en el sustantivo funcional, y en las diferentes formas de contracción sintáctica) crea un vocabulario y una sintaxis básicos que impiden el paso a la diferenciación, la separación y la distinción. Este lenguaje, que constantemente impone *imágenes,* milita contra el desarrollo y la expresión de *conceptos*. Su inmediatez y su estilo directo, impide el pensamiento conceptual; así, impide el pensamiento. Porque el concepto *no* identifica la cosa y su función. Tal identificación puede muy bien ser el legítimo y quizá incluso el único significado del concepto operacional y tecnológico, pero las decisiones operacionales y tecnológicas son usos específicos de conceptos para propósitos específicos. Más aún, disuelven los conceptos en oraciones y excluyen el intento conceptual que se opone a esta disolución. Con anterioridad a su uso operacional, el concepto *niega* la identificación de la cosa con su función; distingue aquello que la cosa *es* de las funciones contingentes de la cosa en la realidad establecida.

Las tendencias dominantes del habla, que niegan estas distinciones, son expresión de los cambios en los modos de pensamiento discutidos en los capítulos anteriores: el lenguaje funcionalizado, contraído y unificado es el lenguaje del pensamiento unidimensional. Para ilustrar esta novedad lo compararé brevemente con una clásica filosofía de la gramática que trasciende el universo del comportamiento y relaciona las categorías lingüísticas con las ontológicas.

De acuerdo con esta filosofía, el sujeto gramatical

de una frase es primero una «sustancia» y permanece como tal en los diferentes estados, funciones y cualidades que la frase predica del sujeto. Está activa o pasivamente relacionado con sus predicados, pero permanece diferente de ellos. Si no es un nombre propio, el sujeto es más que un nombre: nombra el *concepto* de una cosa, el universal que la frase define en un estado o una función particular. El sujeto gramatical tiene así un significado que está *más allá* del que se expresa en la frase.

En palabras de Wilhelm von Humboldt: el sustantivo como sujeto gramatical denota algo que «puede entrar en ciertas relaciones»,[15] pero no es idéntico a estas relaciones. Más aún, permanece como lo que es y está «contra» estas relaciones; éste es su centro «universal» y «sustantivo». La síntesis proposicional liga a la acción (o el estado) con el sujeto de tal manera que el sujeto es designado como el actor (o portador) y así es separado del estado o la función en la que está. Al decir: «el rayo fulmina» uno «piensa no solamente en el rayo fulminando sino también en el rayo en sí mismo que fulmina», en un sujeto que «pasó a la acción». Y si una frase da una definición de su sujeto, no disuelve al sujeto en sus estados y funciones, sino que lo define como un ser en este estado, o ejerciendo esta función. Ni desapareciendo en sus predicados ni existiendo como una entidad anterior y ajena a ellos, el sujeto se constituye a sí mismo en sus predicados: es el resultado de un proceso de mediación que se expresa en la frase.[16]

He aludido a la filosofía de la gramática para mostrar el grado en el que las contracciones lingüísticas indican una contracción del pensamiento que, a su vez,

15. W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, reimpresión, Berlín, 1936, pág. 254.
16. Ver sobre esta filosofía de la gramática en la lógica dialéctica el concepto de Hegel de la «sustancia como sujeto» y de la «proposición eseculativa» en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*.

ellas fortifican y promueven. La insistencia en los elementos filosóficos en la gramática; o en la relación entre el «sujeto» gramatical, lógico y ontológico señala los contenidos que son suprimidos en el idioma funcional, eliminados de la expresión y la comunicación. La contracción del concepto en imágenes fijas; el desarrollo detenido en fórmulas hipnóticas que se autovalidan; la inmunidad contra la contradicción; la identificación de las cosas (y las personas) con su función: estas tendencias revelan a la mente unidimensional en el lenguaje que habla.

Si la conducta lingüística impide el desarrollo conceptual, si es contraria la abstracción y la mediación, si se rinde a los hechos inmediatos, rechaza el reconocimiento de los factores presentes en los hechos y, así, rechaza el reconocimiento de los hechos y de su contenido histórico. En y para la sociedad, esta organización del discurso funcional es de importancia vital; sirve como vehículo de coordinación y subordinación. El lenguaje unificado, funcional, es un lenguaje irreconciliablemente anticrítico y antidialéctico. En él la racionalidad operacional y *behaviorista* absorbe los elementos trascedentes negativos y oposicionales de la razón.

Discutiré[17] estos elementos en términos de la tensión entre el «es» y el «debería ser», entre esencia y apariencia, potencialidad y actualidad: el ingreso de lo negativo en las determinaciones positivas de la lógica. Esta tensión sostenida cubre el universo bidimensional del discurso, que es el universo del pensamiento crítico y abstracto. Las dos dimensiones son antagónicas entre sí; la realidad participa de ambas, y los conceptos dialécticos desarrollan las verdaderas contradicciones. En su propio desarrollo, el pensamiento dialéctico llega a abarcar el carácter histórico de las contradicciones y el proceso de su mediación como proceso histórico. Así la «otra» dimensión del pensamiento resulta ser una dimensión *histórica*: la potencialidad como po-

17. Ver el capítulo V.

sibilidad histórica, su realización como acontecimiento histórico.

La supresión de esta dimensión en el universo social de la racionalidad operacional es una *supresión de la historia,* y éste no es un asunto académico, sino político. Es una supresión del propio pasado de la sociedad y de su futuro, en tanto que este futuro invoca el cambio cualitativo, la negación del presente. Un universo del discurso en el que las categorías de la libertad han llegado a ser intercambiables e incluso idénticas con sus opuestos, no está sólo utilizando un lenguaje orweliano o esopiano, sino que está rechazando y olvidando la realidad histórica: el horror del fascismo, la idea del socialismo, las condiciones previas de la democracia, el contenido de la libertad. Si una dictadura burocrática gobierna y define a la sociedad comunista, si regímenes fascistas están funcionando como miembros del mundo libre, si el programa de bienestar del capitalismo liberal es derrotado con éxito colocándole la etiqueta de «socialismo», si los fundamentos de la democracia son armoniosamente eliminados en la democracia, los viejos conceptos históricos son invalidados por nuevas definiciones operacionales puestas al día. Las nuevas definiciones son falsificaciones que, impuestas por los poderes de hecho, sirven para transformar lo falso en verdadero.

El lenguaje funcional es un lenguaje radicalmente antihistórico: la racionalidad operacional tiene poco espacio y poco empleo para la razón histórica.[18] ¿Es esta lucha contra la historia parte de la lucha contra una dimensión de la mente en la que las facultades y fuerzas centrífugas pueden desarrollarse, al ser estas facul-

18. Esto no significa que la historia, privada o gneral, desaparezca del universo del discurso. El pasado se evoca con suficiente frecuencia: ya sea en los términos de los Padres Fundadores, de Marx-Engels-Lenin, o como los humildes orígenes de un candidato presidencial. Sin embargo, también éstas son invocaciones ritualizadas que no permiten el desarrollo del contenido que recuerdan; frecuentemente, las simples evocaciones sirven para impedir tal desarrollo, que mostraría su impropiedad histórica.

tades y fuerzas capaces de impedir la total coordinación del individuo con la sociedad? El recuerdo del pasado puede dar lugar a peligrosos descubrimientos, y la sociedad establecida parece tener aprensión con respecto al contenido subversivo de la memoria. El recuerdo es una forma de disociación de los hechos dados, un modo de «mediación» que rompe, durante breves momentos, el poder omnipresente de los hechos dados. La memoria recuerda el terror y la esperanza que han pasado. Ambos vuelven a vivir, pero mientras en la realidad el primero regresa bajo formas siempre nuevas, la última permanece como una esperanza. Y en los sucesos personales que reaparecen en la memoria individual, los temores y las aspiraciones de la humanidad se afirman a sí mismos: lo universal en lo particular. Lo que la memoria preserva es la historia. Sucumbe al poder totalitario y al universo *behaviorista*:

> El espectro de una humanidad sin memoria... no es un mero producto de decadencia, sino que está ligado necesariamente con el carácter progresivo del principio burgués. Economistas y sociólogos, como Werner Sombart y Max Weber, han relacionado el principio del tradicionalismo con las formas de la sociedad feudal y el de la racionalidad con la sociedad burguesa. Pero esto implica que la sociedad burguesa avanzada anula la memoria, el tiempo, el recuerdo como una especie de residuo irracional del pasado...[19]

Si la racionalidad progresiva de la sociedad industrial avanzada tiende a liquidar como «residuo irracional» los elementos perturbadores que son el tiempo y la memoria, también tiende a liquidar la racionalidad perturbadora contenida en este resto irracional. El reconocimiento y la relación con el pasado como presente se opone a la funcionalización del pensamiento por y

19. Th. W. Adorno «Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?», en: Bericht über die Erzieherkonferenz am 6. und 7. November in Wiesbaden; Frankfurt, 1960, pág. 14. La lucha contra la historia será discutida en el capítulo VII.

en la realidad establecida. Es contraria al cierre del universo del discurso y la conducta; hace posible el desarrollo de conceptos que rompen la estabilidad y trascienden el universo cerrado concibiéndolo como un universo histórico. Confrontado con la sociedad dada como un objeto de su reflexión, el pensamiento crítico deviene conciencia histórica; como tal, es esencialmente juicio.[20] Lejos de requerir un relativismo indiferente, investiga en la verdadera historia del hombre en busca del criterio adecuado para definir la verdad y la mentira, el progreso y la regresión.[21] La mediación del pasado en el presente descubre los factores que hacen los hechos, que determinan la forma de vida, que establecen los amos y los servidores; proyecta los límites y las alternativas. Cuando esta conciencia crítica habla, habla «el lenguaje del conocimiento» (Roland Barthes) que abre el universo cerrado del discurso y su estructura petrificada. Los términos clave de este lenguaje no son sustantivos hipnóticos que evocan infinitamente los mismos predicados congelados. Más bien permiten un desarrollo abierto; incluso desenvuelven su contenido mediante predicados contradictorios.

El *Manifiesto Comunista* proporciona un ejemplo clásico. En él, los dos términos claves, burguesía y proletariado, «gobiernan», respectivamente, predicados contrarios. La «burguesía» es el sujeto del progreso técnico, la liberación, la conquista de la naturaleza, la creación del bienestar social, y de la perversión y destrucción de estos logros. Similarmente, el «proletariado» lleva consigo los atributos de la opresión total *y* de la derrota total de la opresión.

Tal relación dialéctica de los opuestos, en y por la proposición, se hace posible mediante el reconocimiento del sujeto como agente histórico cuya identidad se constituye en *y contra* su práctica histórica, en *y*

20. Ver pág. 12 y capítulo V.
21. Para una discusión más amplia de este punto ver capítulo VIII.

contra su realidad social. El discurso desarrolla y establece el conflicto entre la cosa y su función, y este conflicto encuentra expresión lingüística en frases que unen predicados contradictorios en una unidad lógica: contrapartida conceptual de la realidad objetiva. En contraste con todo el lenguaje orweliano, la contradicción se demuestra, se hace explícita, se explica y se denuncia.

He ilustrado el contraste entre los dos lenguajes refiriéndolos al estilo de la teoría marxiana, pero las cualidades críticas, cognoscitivas, no son características exclusivas del estilo marxiano. Pueden encontrarse también (aunque en modelos diferentes) en el estilo de la gran crítica conservadora y liberal de la sociedad burguesa en desarrollo. Por ejemplo, el lenguaje de Burke y Tocqueville por un lado, de John Stuart Mill por otro, es un lenguaje claramente demostrativo, conceptual, «abierto», que no ha sucumbido todavía a las fórmulas hipnótico-rituales del neoconservadurismo y neoliberalismo actuales.

Sin embargo, la ritualización autoritaria del discurso es más fuerte cuando afecta al lenguaje dialéctico mismo. Las exigencias de la industrialización competitiva, y la sujeción total del hombre al aparato productivo aparecen en la transformación autoritaria del lenguaje marxiano en el lenguaje stalinista y postestalinista. Estas exigencias, tal como son interpretadas por los dirigentes que controlan el aparato, definen lo que es verdadero y falso, correcto y equivocado. No dejan tiempo ni espacio para una discusión que proyectara alternativas capaces de provocar una ruptura. Este lenguaje ya no se presta en modo alguno al «discurso». Declara, y en virtud del poder del aparato, establece hechos; es una enunciación que se hace válida a sí misma. Sobre este aspecto,[22] debe bastar con citar y parafrasear el pasaje en el que Roland Barthes describe sus rasgos mágico autoritarios: «ya no hay ningún lapso entre la deno-

22. Ver mi *Soviet Marxism*, Nueva York: Columbia University Press, 1958, págs. 87 ss.

minación y el juicio, y el cierre del lenguaje es perfecto...»[23]

El lenguaje cerrado no demuestra ni explica: comunica decisiones, fallos, órdenes. Cuando define, la definición se convierte en «separación de lo bueno y lo malo»; establece lo que es correcto y lo equivocado sin permitir dudas, y un valor como justificación de otro. Se mueve por medio de tautologías, pero las tautologías son «frases» terriblemente efectivas. Expresan el juicio de una «forma prejuzgada»; pronuncian condenas. Por ejemplo, el «contenido objetivo», esto es, la definición de términos como «desviacionista», «revisionista», es la de un código penal, y este tipo de validación hace nacer una conciencia para la que el lenguaje de los poderes existentes es el lenguaje de la verdad.[24]

Por desgracia, esto no es todo. El crecimiento productivo de la sociedad comunista establecida condena también a la oposición comunista libertaria, el lenguaje que trata de recordar y preservar la verdad original sucumbe a su ritualización. La orientación del discurso (y de la acción) en términos tales como «el proletariado», los «consejos obreros», la «dictadura del aparato stalinista» se convierten en orientación mediante fórmulas rituales donde el «proletariado» ya no existe o todavía no existe, donde el control directo «desde abajo» interferiría con el progreso de la producción en masa, y donde la lucha contra la burocracia debilitaría la eficacia de la única fuerza real que puede ser movilizada contra el capitalismo a escala internacional. En este caso, el pasado se mantiene rígidamente, pero sin la mediación con el presente. Se oponen los conceptos que comprenden una situación histórica sin que vean desarrollados para la situación del momento: su dialéctica es bloqueada.

El lenguaje ritual-autoritario se extiende sobre el mundo contemporáneo, a través de los países democrá-

23. Roland Barthes, *op. cit.*
24. Roland Barthes, *loc. cit.*, págs. 37-40.

ticos y no democráticos, capitalistas y no capitalistas.[25] De acuerdo con Roland Barthes, es el lenguaje «propio a todos los regímenes autoritarios» y, ¿dónde hay actualmente, en la órbita de la civilización industrial avanzada, una sociedad que no esté bajo un régimen autoritario? Conforme la sustancia de los distintos regímenes deja de aparecer en formas de vida alternativas, llega a descansar en las técnicas alternativas de manipulación y control. El lenguaje no sólo refleja estos controles sino que llega a ser en sí mismo un instrumento de control, incluso cuando no transmite órdenes sino información; cuando no exige obediencia sino elección, cuando no pide sumisión sino libertad.

Este lenguaje controla mediante la reducción de las formas lingüísticas y los símbolos de reflexión, abstracción, desarrollo, contradicción, sustituyendo los conceptos por imágenes. Niega o absorbe el vocabulario trascendente; no busca la verdad y la mentira, sino que las establece e impone. Pero esta clase de discurso no es terrorista. Parece injustificado asumir que los receptores crean, o sean llevados a creer, lo que se les dice. El nuevo recurso del lenguaje mágico-ritual consiste más bien en que la gente no lo cree, o no le importa, y, sin embargo, actúa de acuerdo con él. Uno no «cree» la declaración de un concepto operacional, sino que ésta se justifica en la acción: al conseguir que se haga el trabajo, al vender y comprar, al negarse a escuchar a otros, etc.

Si el lenguaje de la política tiende a convertirse en el de la publicidad, cerrando por tanto la separación entre dos campos de la sociedad anteriormente diferenciados, esta tendencia parece expresar el grado en el que la dominación y la administración han dejado de

25. Respecto a Alemania occidental ver los estudios intensivos llevados a cabo por el Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main, en 1950-1951: *Gruppen Experiment*, ed. F. Pollock (Frankfurt, Europaeische Verlagsanstalt, 1955), esp. págs. 545 s. También Karl Korn, *Sprache in der verwalteten Welt* (Frankfurt, Heinrich Scheffler, 1958), para ambas partes de Alemania.

ser funciones separadas e independientes en la sociedad tecnológica. Esto no significa que el poder de los políticos profesionales haya disminuido. Al contrario. Cuanto más global sea el conflicto que construyen con objeto de afrontarlo, más normal sea la proximidad de la destrucción total, mayor será su independencia respecto a la soberanía popular efectiva. Su dominación ha sido incorporada a las acciones y el descanso diarios de los ciudadanos, y los «símbolos» de la política son también los de los negocios, el comercio y la diversión.

Las vicisitudes del lenguaje son paralelas a las vicisitudes de la conducta política. En la venta de equipos para diversión en los refugios contra bombas, en el programa de televisión de los candidatos que compiten por el liderazgo nacional, es completa la articulación entre política, negocios y diversión. Pero la articulación es fraudulenta y fatalmente prematura: los negocios y la diversión son todavía la política de dominación. No se trata de la pieza satírica después de la tragedia, no es *finis tragoediae*: la tragedia puede empezar ahora. Y, de nuevo, no será el héroe, sino el pueblo, la víctima ritual.

EN BUSCA DE LA ADMINISTRACIÓN TOTAL

La comunicación funcional es sólo la capa exterior del universo unidimensional en el que se enseña al hombre a olvidar, a traducir lo negativo en positivo para que pueda seguir ejerciendo su función, disminuido pero adaptado y con un razonable bienestar. Las instituciones de libertad de palabra y libertad de pensamiento no estorban la coordinación mental con la realidad establecida. Lo que está ocurriendo es una total redefinición del pensamiento mismo, de su función y contenido. La coordinación del individuo con su sociedad llega hasta aquellos estratos de la mente donde son elaborados los mismos conceptos que se destinan a aprehender la realidad establecida. Estos conceptos se toman del a tradición intelectual y se traducen a térmi-

nos operacionales: traducción que tiene el efecto de reducir la tensión entre pensamiento y realidad, debilitando el poder negativo del pensamiento.

Es este un desarrollo filosófico y con el fin de esclarecer el grado de ruptura con la tradición, el análisis tiene que hacerse cada vez más abstracto e ideológico. Es la esfera más alejada de la concreción de la sociedad, la que puede mostrar con mayor claridad el grado de dominio del pensamiento por la sociedad. Más aún, el análisis tendrá que retroceder a la historia de la tradición filosófica y tratar de identificar las tendencias que condujeron a la ruptura.

Sin embargo, antes de entrar en el análisis filosófico y como transición hacia un plano más abstracto y teórico, discutiré brevemente dos ejemplos (representativos desde mi punto de vista) en el campo intermedio de la investigación empírica, que concierne directamente a ciertas condiciones características de la sociedad industrial avanzada. El problema a discutir va contra distinciones académicas tan claras como las de lenguaje o pensamiento, palabras o conceptos, análisis lingüístico o epistemológico. La separación de un análisis puramente lingüístico de otro conceptual, es en sí misma una expresión de la nueva orientación del pensamiento que el capítulo próximo tratará de explicar. En tanto que la siguiente crítica de la investigación empírica se lleva a cabo como preparación para el análisis filosófico subsiguiente, y a la luz de él, puede servir como introducción una declaración preliminar sobre el uso del término «concepto», que guía a la crítica.

«Concepto» se emplea para designar la representación mental de algo que es comprendido, abarcado, conocido como el resultado de un proceso de reflexión. Este algo puede ser un objeto de uso diario, o una situación, una sociedad, una novela. De todos modos, si ellos son aprehendidos (*begriffen*; *auf ihren Bergrif gebracht*), han llegado a ser objetos del pensamiento y, como tales, su contenido y significado son idénticos y, sin embargo, diferentes de los objetos reales de la experiencia inmediata. «Idénticos», en tanto que el con-

cepto denota la misma cosa; «diferentes», en tanto que el concepto es el resultado de una reflexión que ha entendido la cosa en el contexto (y a la luz) de otras cosas que no aparecen en la experiencia inmediata y que «explican» la cosa «mediación).

Si el concepto nunca denota una cosa particular, concreta, si es siempre abstracto y general, lo es porque el concepto abarca algo más y diferente que una cosa particular: alguna condición o relación universal que es esencial a la cosa particular, que determina la forma en la que aparece como objeto concreto de la experiencia. Si el concepto de toda cosa concreta es el producto de una clasificación, organización y abstracción mentales, estos procesos mentales conducen a la comprensión sólo en tanto que reconstituyen la cosa particular en su condición y relación universal, trascendiendo así su apariencia inmediata hacia su realidad.

Por el mismo motivo, todos los conceptos cognoscitivos tienen un *sentido transitivo*: van más allá de la referencia descriptiva hacia los hechos particulares. Y si los hechos son los de la sociedad, los conceptos cognoscitivos también van más allá de cualquier contexto particular de hechos; van hacia los procesos y condiciones sobre los que descansa la sociedad respectiva, que incluyen los datos particulares que hacen, sostienen y destruyen a la sociedad. Gracias a su referencia con esta totalidad histórica, los conceptos cognoscitivos trascienden todo contexto operacional, pero su trascendencia es empírica porque hace reconocibles los hechos como lo que realmente son.

El «exceso» de significado sobre y por encima del concepto operacional ilustra la forma limitada e incluso engañosa en que se admite la experimentación de los hechos. De ahí la tensión, la discrepancia, el conflicto entre el concepto y el hecho inmediato (la cosa concreta), entre el mundo que refiere al concepto y el que refiere a la cosa. De ahí nace la idea de la «realidad de lo universal». De ahí nace también el carácter acomodaticio, acrítico de estas formas de pensamiento que utilizan conceptos como armas mentales y traducen con-

ceptos universales a términos con referentes particulares y objetivos.

Cuando estos conceptos reducidos gobiernan el análisis de la realidad humana, individual o social, mental o material, llegan a una falsa concreción: una concreción separada de las condiciones que constituyen su realidad. Dentro de este contexto, el tratamiento operacional de los conceptos asume una posición política. El individuo y su conducta son analizados en un sentido terapéutico: el ajustamiento a su sociedad. El pensamiento y la expresión, la teoría y la práctica deben ser alineados con los hechos de su existencia sin dejar espacio para la crítica conceptual de estos hechos.

El carácter terapéutico del concepto operacional se muestra con mayor claridad allí donde el pensamiento conceptual es colocado metódicamente al servicio de la exploración y del mejoramiento de las condiciones sociales existentes, dentro del marco de las instituciones sociales existentes; esto es, en la sociología industrial, la investigación de motivaciones, los estudios de mercados y opinión pública.

Si la forma dada de la sociedad es y permanece como el marco de referencia esencial para la teoría y la práctica, no hay nada equivocado en esta clase de sociología y psicología. Es más humano y más productivo tener buenas relaciones de trabajo que malas, tener condiciones de trabajo agradables en vez de desagradables, tener armonía en vez de conflicto entre los deseos de los consumidores y las necesidades de los negocios y la política.

Pero la racionalidad de esta clase de ciencia social aparece bajo una luz diferente si la sociedad dada, aún permaneciendo como marco de referencia, se hace objeto de una teoría crítica que apunta a la misma estructura de esta sociedad, presente en todos los hechos y condiciones particulares y determinando su lugar y su función. Entonces su carácter ideológico y político se hace aparente y la elaboración de conceptos cognoscitivos adecuados exige ir más allá de la falaz concreción del empirismo positivista. Los conceptos terapéu-

ticos y operacionales se vuelven falsos en la medida en que aislan y dispersan los hechos, los estabilizan dentro de la totalidad represiva y aceptan los términos de esta totalidad com otérminos del análisis. La traducción metodológica del concepto universal en operacional se convierte así en una reducción represiva del pensamiento.[26]

Tomaré como ejemplo un «clásico» de la sociología industrial: el estudio sobre las relaciones de trabajo en los talleres Hawthorne de la Western Electric Company.[27] Es un estudio antiguo, realizado hace más o menos un cuarto de siglo, y desde entonces los métodos de trabajo se han refinado mucho. Pero en mi opinión, su sustancia y función siguen siendo las mismas. Más aún, esta forma de pensamiento no sólo se ha extendido desde entonces a otras ramas de las ciencias sociales y de la filosofía, sino que ha ayudado a configurar los sujetos humanos con los que está relacionada. Los conceptos operacionales han llegado a ser métodos para mejorar el control social: han llegado a ser parte de la ciencia de manipulación, departamento de relaciones

26. Dentro de la teoría del funcionalismo, el carácter terapéutico e ideológico del análisis no aparece; es oscurecido por la generalidad abstracta de los conceptos («sistema», «parte», «unidad», «apartado», «consecuencias múltiples», «función»). En principio, todos ellos son aplicables a cualquier «sistema» que escoja el sociólogo como objeto de su análisis; desde el grupo más pequeño hasta la sociedad como tal. El análisis funcional se encierra en el sistema seleccionado que en sí mismo no es sujeto a un análisis crítico que trascienda las fronteras del sistema yendo hacia la continuidad histórica, en la que sus funciones y disfunciones llegan a ser lo que son. La teoría funcional despliega así la falacia de una abstracción mal empleada. La generalidad de sus conceptos se logra abstrayéndolos de las mismas cualidades que hacen del sistema un sistema histórico y que le dan un sentido crítico trascendente a sus funciones y disfunciones.

27. Las citas están tomadas de Roethlisberger y Dickson, *Management and the Worker*. (Cambridge, Harvard University Press, 1947). Véase la excelente discusión incluida en Loren Baritz, *The Servants of Power. A History of the Use of Social Science in American Industry*. (Middletown, Wesleyan University Press, 1960), capítulos 5 y 6.

humanas. En *El trabajo visto por el trabajo* se encuentran estas palabras de un trabajador de la industria del automóvil:

> La dirección «no ha podido detenernos con los piquetes, no ha podido detenernos con tácticas de mano dura, y así se han puesto a estudiar las 'relaciones humanas' en los campos económicos, sociales y políticos para encontrar la forma de neutralizar a los sindicatos».

Al examinar las quejas de los trabajadores sobre las condiciones de trabajo y los salarios, los investigadores se centran en el hecho de que la mayor parte de estas quejas fueron formuladas en declaraciones que contenían «términos vagos, indefinidos» a los que les faltaba la «referencia objetiva» a «niveles que son generalmente aceptados» y tenían características «esencialmente diferentes a las de las propiedades generalmente asociadas con los hechos comunes».[28] En otras palabras, las quejas fueron formuladas en términos tan generales como «los servicios no están limpios», «el trabajo es peligroso», «la paga es baja».

Guiados por el principio del pensamiento operacional, los investigadores se propusieron cambiar y reformular estas declaraciones de tal modo que su vaga generalidad pudiera ser reducida a referencias particulares, términos que designaran la situación particular en la que se origina la queja y así delinear «con precisión las condiciones de la compañía». La forma general se disolvió en declaraciones que identificaban las operaciones y condiciones particulares de las que salía la queja y ésta fue satisfecha cambiando estas operaciones y condiciones particulares.

Por ejemplo, la declaración «los servicios no están limpios» fue cambiada a «en tal y cual ocasión yo fui al servicio y la taza estaba sucia». La investigación afirmaba entonces que esto se debía «principalmente a la falta de cuidado de algunos empleados», siendo insti-

28. Roethlisberger y Dickson. *Loc. cit.*, págs. 225 s.

tuida una campaña contra tirar papeles, escupir en el suelo, y otras prácticas similares, y se designó un empleado fijo para los servicios. «De este modo muchas de las quejas fueron reinterpretadas y usadas para realizar mejoras.» [29]

Otro ejemplo: el trabajador B hace la declaración general de que las tasas por pieza en su trabajo son muy bajas. La entrevista revela que «su mujer está en el hospital y que él está preocupado por las cuentas de doctor que debe. En este caso el contenido latente de la queja consiste en el hecho de que las ganancias actuales de B, debido a la enfermedad de su mujer, son insuficientes para atender sus actuales obligaciones financieras». [30]

Esta traducción cambia significativamente el sentido de la proposición real. La declaración directa formula una condición general en su generalidad («el salario es muy bajo»). Va más allá de la condición particular en la fábrica particular y más allá de la situación particular del trabajador. En esta generalización, y sólo en esta generalización, la declaración expresa una obvia acusación que toma el caso particular como la manifestación de un estado universal de las cosas, e insinúa que el último no puede ser cambiado por las mejoras del primero.

Así, la declaración directa establece una relación concreta entre el caso particular y la totalidad de la que es un caso; y esta totalidad incluye las condiciones fuera del trabajo respectivo, fuera de la planta respectiva, fuera de la situación personal respectiva. Esta totalidad se elimina en la traducción, y esta operación es la que hace posible la cura. El trabajador puede no ser consciente de ello, y para él su queja puede tener en verdad ese significado particular y personal que la traducción establece como su «contenido latente». Pero el lenguaje que él usa afirma su validez adjetiva contra su conciencia: expresa condiciones que *son*, aunque no

29. *Ibid.*, pág. 256.
30. *Ibid.*, pág. 267.

lo son «para él». El carácter concreto del caso particular que logra la traducción es el resultado de una serie de abstracciones de su carácter concreto *real*, que se encuentra en el carácter universal del caso.

La traducción relaciona la declaración general con la experiencia personal del trabajador que la hace, pero se detiene en el punto en el que el trabajador individual se experimentaría a sí mismo como «el trabajador», y donde su trabajo aparecería como «el trabajo» de la clase trabajadora. ¿Es necesario señalar que, en sus traducciones, el investigador operacional sigue meramente el proceso de la realidad y probablemente incluso las propias traducciones del trabajador? La experiencia aislada no entra en sus propósitos y su función no es pensar en términos de una teoría crítica sino preparar supervisores «en términos más humanos y efectivos en su trato con sus trabajadores»[31] (sólo el término «humano» parece no ser operacional y pide un análisis).

Pero conforme esta forma de pensamiento e investigación (*managerial*) se extiende sobre otras dimensiones de la tarea intelectual, los servicios que rinde se hacen cada vez más inseparables de su validez científica. Dentro de este contexto, la funcionalización tiene un efecto verdaderamente terapéutico. Una vez que el descontento personal es separado de la infelicidad general, una vez que los conceptos universales que se oponen a la funcionalización son disueltos en referencias particulares, el caso se convierte en un accidente tratable y de fácil solución.

Desde luego, el caso permanece como el incidente de un universal —ninguna forma de pensamiento puede evitar lo universal— pero de un género muy diferente del que se implica en la declaración directa. Una vez que ha resuelto el problema de sus cuentas de médico, el trabajador B reconocerá que, generalmente hablando la paga *no* es demasiado baja y que sus sentimientos sobre ella se debían tan sólo a su situación individual (que puede ser similar a otras situaciones indi-

31. *Loc. cit.*, pág. VIII.

viduales). Su caso ha sido incluido dentro de otro género: el de los casos de dificultad personal. Ya no es un «trabajador» o «empleado» (el miembro de una clase), sino el trabajador o empleado B en la planta Hawthorne de la Western Electric Company.

Los autores de *La dirección y el trabajador* eran muy conscientes de esta implicación. Ellos dicen que una de las funciones fundamentales que deben realizarse en una organización industrial es «la función específica del trabajo personal», y esta función exige que, al tratar las relaciones entre empresario y empleado, uno debe estar «pensando en qué es lo que está en la mente de algún empleado particular en términos de un trabajador que tiene una historia personal particular» o «en términos de un empleado cuyo trabajo está en algún lugar particular en la fábrica que lo asocia con personas y grupos de gentes particulares...» En contraste, los autores rechazan, como incompatible con la «función específica del trabajo personal» una actitud que se dirige al empleado «general» o «típico», o «lo que está en la mente del trabajador en general».[32]

Resumiremos estos ejemplos contrastando las declaraciones originales con su traducción dentro de la forma funcional. En ambos casos tomamos las declaraciones tal como aparecen, haciendo a un lado el problema de su verificación.

1) «El salario es muy bajo.» El sujeto de la proposición es «salario», no la remuneración particular de un trabajador particular en un empleo particular. El hombre que hace la declaración puede pensar sólo en su experiencia individual pero, en la forma que le da a su declaración, trasciende esta experiencia individual. El predicado «muy bajo» es un adjetivo relacional que exige una referencia que no se designa en la proposición: ¿muy bajo para quién o para qué? Esta referencia puede ser otra vez el individuo que hace la declaración con sus compañeros en el trabajo, pero el nombre

32. *Loc. cit.*, pág. 591.

general (salario) lleva consigo todo el movimiento de pensamiento expresado por la proposición y hace que los otros elementos proposicionales compartan el carácter general. El referente permanece indeterminado: «muy bajo, en general» o «muy baja para todo aquel que es asalariado, como el que hace la declaración». La proposición es abstracta. Se refiere a condiciones universales que no puede sustituir ningún caso particular; su sentido es «transitivo» tanto como contra cualquier caso individual. La proposición pide en realidad ser «traducida» a un contexto más concreto, pero éste debe ser uno en el que los conceptos universales no pueden ser definidos por ningún aparato *particular* de operaciones (tal como la historia personal del trabajador B y su función especial en la planta W). El concepto «salario» se refiere al grupo de «asalariados» que abarca todas las historias personales y los trabajos especiales en un universal concreto.

2) «Las ganancias actuales de B, debido a la enfermedad de su mujer, son insuficientes para cubrir sus obligaciones normales». Adviértase que en esta traducción de (1) el sujeto ha sido separado. El concepto universal «salario» se cambia por «las ganancias actuales de B», cuyo significado es totalmente definido por el conjunto particular de operaciones que B tiene que realizar para comprar para su familia comida, ropa, habitación, medicinas, etc. La «transitividad» del significado ha sido abolida: el colectivo «asalariados» ha desaparecido junto con el sujeto «salario» y lo que queda es un caso particular que, separado de su sentido transitivo, se hace susceptible de los niveles de tratamiento aceptados por la compañía a la que el caso atañe.

¿Qué está mal aquí? Nada. La traducción del concepto y la proposición como totalidad es ratificada por la sociedad a la que el investigador se dirige. La terapia funciona porque la planta o el gobierno pueden permitirse cargar por lo menos con una parte considerable de los costes, porque están dispuestos a hacerlo así y por-

que el paciente está dispuesto a someterse a un tratamiento que promete tener éxito. Los vagos, indefinidos conceptos universales que aparecen en la queja sin traducir, eran en realidad remanentes del pasado; su persistencia en el lenguaje y el pensamiento eran en realidad un obstáculo (aunque un obstáculo menor) para la comprensión y la colaboración. En tanto que la psicología y la sociología operacional han contribuido a aliviar condiciones infrahumanas, son parte del progreso, intelectual y material. Pero también son la prueba de la ambivalente racionalidad del progreso, que es satisfactorio en su poder represivo y represivo en sus satisfacciones.

La eliminación del transitivo ha permanecido como un aspecto de la sociología empírica. Caracteriza incluso un gran número de estudios que no están designados para cubrir una función terapéutica en algún interés particular. El resultado es que una vez que el exceso de sentido «no realista» es abolido, la investigación se encierra dentro del vasto confinamiento en el que la sociedad establecida da validez e invalida proposiciones. En virtud de su metodología, este empirismo es ideológico. Para ilustrar su carácter ideológico, veamos un estudio sobre la actividad política en los Estados Unidos.

En su ensayo «Presión competitiva y consentimiento democrático», Morris Janowitz y Dwaine Marvick quieren «juzgar el grado en el que una elección es una expresión efectiva del proceso democrático». Tal juicio implica una evaluación del proceso electoral «en términos de las exigencias necesarias para mantener una sociedad democrática» y esto a su vez requiere una definición de «democracia». Los autores ofrecen la elección entre dos definiciones alternativas; las teorías del «mandato» y las «competitivas» de democracia:

«Las teorías del 'mandato', que tienen su origen en las concepciones clásicas de la democracia, postulan que el proceso de representación se deriva de un claro conjunto de directrices que el electorado impone a sus re-

presentantes. Una elección es un procedimiento de conveniencia y un método para asegurar que los representantes cumplen con las instrucciones de sus constituyentes.» [33]

Pero esta «preconcepción» ha sido «rechazada de antemano como no realista, porque asume un nivel de opinión articulada y de ideología de los problemas de la campaña que no es probable encontrar en los Estados Unidos». Esta franca declaración de hecho se alivia de algún modo por la consoladora duda sobre «si alguna vez ha existido tal nivel de opinión articulada en cualquier electorado democrático desde la extensión del derecho de voto en el siglo XIX». En cualquier forma, los autores aceptan en vez de la concepción rechazada, la teoría «competitiva» de la democracia, de acuerdo con la cual una elección democrática es un proceso «de seleccionar y rechazar candidatos», quienes están «en competencia por los cargos públicos». Para ser verdaderamente operacional, esta definición requiere «criterios» por medio de los cuales el carácter de la competencia política debe ser definida. ¿Cuándo produce la competencia política un «proceso de consentimiento» y cuándo un «proceso de manipulación»? Un grupo de tres criterios se ofrece:

1. Una elección democrática requiere la competencia entre candidatos opuestos que cubra toda la circunscripción. El electorado obtiene el poder de su habilidad para escoger entre al menos dos candidatos competitivamente orientados, cualquiera de los cuales se cree que tiene una razonable oportunidad de ganar.
2. Una elección democrática requiere que ambos [!] partidos se entreguen a un balance de fuerzas para mantener los grupos de votos establecidos, para reclutar votantes independientes y para ganar conversos de los partidos de oposición.

33. H. Eulau, S. J., Eldersveld, M. Janowitz (editores), *Political Behavior* (Glencoe Free Prss, 1956), pág. 275.

3. Una elección democrática requiere que ambos [!] partidos se entreguen vigorosamente a un esfuerzo para ganar la elección actual, pero, ganando o perdiendo, ambos partidos deben estar buscando también ampliar sus probabilidades de éxito en la siguiente y las subsecuentes elecciones...[34]

Yo creo que estas definiciones describen con bastante exactitud el estado real de los asuntos en las elecciones americaans de 1952, que son el sujeto del análisis. En otras palabras, los criterios para juzgar un estado de cosas dado son aquellos ofrecidos por (o, puesto que estos son los de un orden social que funciona bien y firmemente establecido, impuestos por) el estado de cosas dado. El análisis es «cerrado»; el campo de juicio se confina dentro de un contexto de hechos que excluye la posibilidad de juzgar el contexto en que se forman los hechos, obra del hombre, y en el que su sentido, su función y su desarrollo están determinados.

Encerrada en este marco, la investigación se hace circular y se da validez a sí misma. Si lo «democrático» se define en los limitados pero realistas términos del proceso actual de elección, este proceso es democrático antes de conocer los resultados de la investigación. Desde luego, el marco operacional todavía permite (e incluso pide) que se distinga entre consentimiento y manipulación; la elección puede ser más o menos auténtica según el grado que se hallare de consentimiento y manipulación. Los autores llegan a la conclusión de que la elección de 1952 «se caracterizó por un proceso de consentimiento auténtico en un grado mayor del que las suposiciones impresionistas podían llevar a suponer»; [35] aunque sería un «grave error» ignorar las «barreras» al consentimiento y negar que «existieron presiones de manipulación».[36] El análisis operacional no puede ir más

34. *Ibid.*, pág. 276.
35. *Ibid.*, pág. 284.
36. *Ibid.*, pág. 285.

allá de esta declaración difícilmente ilustrativa. En otras palabras, no puede plantear la cuestión decisiva, sobre si el mismo consentimiento no fue obra de la manipulación; una pregunta para la que el estado actual de cosas provee una amplia justificación. Y el análisis no puede dar lugar a esta pregunta porque trascendería sus términos hacia un sentido transitivo; hacia un concepto de la democracia que revelaría la elección democrática como un proceso democrático bastante limitado.

Este concepto no operacional es precisamente el que es rechazado por los autores como «no realista», porque define la democracia en un nivel demasiado articulado, como control terminante de la representación por el electorado: el control popular como soberanía popular. Y este concepto no operacional no es en modo alguno inadecuado. No es de ninguna manera una invención de la imaginación o la especulación, sino que tiende a definir la intención histórica de la democracia, las condiciones por las que la lucha por la democracia se sostuvo, y que todavían están por realizarse.

Más aún, el concepto es impecable en su exactitud semántica porque significa exactamente lo que dice, esto es: que el electorado es realmente el que impone sus directrices a los representantes, y no los representantes los que imponen sus directrices al electorado que, luego, selecciona y reelige a los representantes. Un electorado autónomo, libre porque está libre del adoctrinamiento y la manipulación, estaría en realidad en un «nivel de opinión e ideología articuladas» que no es probable encontrar. Por tanto, el concepto tiene que ser rechazado como no realista; tiene que serlo si uno acepta el nivel de opinión e ideología prevaleciente de hecho, como capaz de prescribir el criterio válido para el análisis sociológico. Y si el adoctrinamiento y la manipulación han alcanzado el estado en el que el nivel prevaleciente de opinión ha llegado a ser un nivel de falsedad, en el que el estado actual de cosas ya no es reconocido como lo que es, un análisis que está metodológicamente comprometido con el rechazo de los conceptos transitivos, se compromete a sí mismo con una

falsa conciencia. Su mismo empirismo es ideológico.

Los autores se dan perfectamente cuenta de este problema. La «rigidez ideológica» presenta una «seria implicación» al fijar el grado de consentimiento democrático. En realidad, ¿consentimiento a qué? A los candidatos políticos y su política, naturalmente. Pero esto no es suficiente, porque entonces el consentimiento de un régimen fascista (y puede hablarse de consentimiento genuino de tal régimen) sería un proceso democrático. Así, el consentimiento mismo tiene que fijarse —fijarse en términos de su contenido, su objetivo, sus «valores»— y este camino parece envolver el carácter transitivo del significado. Sin embargo, tal paso «acientífico» puede evitarse si la orientación ideológica a fijar no es otra que aquella de los dos partidos existentes y que «efectivamente» compiten, más la orientación «ambivalente-neutralizada» de los votantes.[37]

La tabla que da los resultados de los votos de orientación ideológica muestra tres grados de adhesión a las ideologías de los partidos republicano y demócrata y a las opiniones «ambivalentes y neutralizadas».[38] Los mismos partidos establecidos, sus políticas y sus maquinaciones no son puestos en cuestión, ni tampoco la diferencia real entre ellos examinada con respecto a los problemas vitales (como los de la política atómica y la preparación para la guerra total), cuestiones que parecen indispensables para fijar el proceso democrático, a no ser que el análisis opere con un concepto de la democracia que meramente reúne las características de la *forma establecida* de democracia. Un concepto operacional de este tipo no es tampoco totalmente inadecuado para la materia objeto de la investigación. Apunta con suficiente claridad las cualidades que, en el período contemporáneo, distinguen a los sistemas democráticos y los no democráticos (por ejemplo, la efectiva competencia entre candidatos que representan a los distintos partidos; la libertad del electorado para elegir entre estos

37. *Ibid.*, pág. 280.
38. *Ibid.*, págs. 138 ss.

candidatos), pero su adecuación no basta si la tarea de los análisis teóricos es algo más que descriptiva; si la tarea es *comprender*, *reconocer* los hechos por lo que son, por lo que «significan» para aquellos a quienes les son dados como hechos y tienen que vivir con ellos. En la teoría social, el reconocimiento de los hechos es crítica de los hechos.

Pero los conceptos operacionales no son siquiera suficientes para *describir* los hechos. Sólo tocan ciertos aspectos y segmentos de los hechos que, si son tomados como la totalidad, privan a su descripción de su carácter objetivo y empírico. Como ejemplo, permítasenos examinar el concepto de «actividad política» en el estudio sobre «Actividad política de los ciudadanos americanos» de Julian L. Woodward y Elmo Roper.[39] Los autores presentan una «definición operacional del término 'actividad política'» constituida por «cinco formas de conducta»: 1) votar en las elecciones; 2) apoyar posibles grupos de presión... 3) comunicarse directa y personalmente con legisladores; 4) participar en la actividad política de partido... 5) comprometerse en la diseminación habitual de opiniones políticas a través de la comunicación verbal...

Sin duda, estos son «posibles canales de influencia en los legisladores y los funcionarios del gobierno», pero su medida, ¿puede proporcionar realmente «un método para separar a la gente relativamente activa en relación con los asuntos políticos nacionales de aquella relativamente inactiva»? ¿Incluyen actividades tan decisivas «en relación con los asuntos nacionales» como los contactos técnicos y económicos entre el capital y el gobierno, y entre las mismas grandes empresas? ¿Incluyen la formulación y diseminación de opinión, información, diversión «apolítica» por los grandes medios publicitarios? ¿Toman en cuenta el diferente peso político de las diversas organizaciones que intervienen en los asuntos públicos?

Si la respuesta es negativa (y yo creo que lo es), los

39. *Ibid.*, pág. 133.

hechos de la actividad política no son descritos ni investigados adecuadamente. Muchos hechos constitutivos —y yo creo que los determinantes— permanecen fuera del alcance del concepto operacional. Y gracias a esta limitación —el entredicho metodológico contra los conceptos transitivos que pueden mostrar los hechos bajo su verdadera luz y llamarlos por su verdadero nombre— el análisis descriptivo de los hechos impide la aprehensión de los hechos y se convierte en un elemento de la ideología que mantiene los hechos. Al proclamar la realidad social existente como su propia norma, esta sociología fortalece en los individuos la «fe sin fe» en una realidad de la que son víctimas: «No queda nada de la ideología más que el reconocimiento de aquello que es: un modelo de conducta que se somete al poder abrumador de la realidad establecida.»[40] Contra este empirismo ideológico, la franca contradicción reafirma su derecho: ...«aquello que es no puede ser verdad».[41]

40. Theodor W. Adorno, «Ideologie», en: Kurt Lenk (ed.) *Ideologie* (Neuwied, Luchterhand, 1961), págs. 262 s.
41. Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen* I (Frankfurt, Suhrkamp, 1961), pág. 65.

5. EL PENSAMIENTO NEGATIVO: LA LÓGICA DE PROTESTA DERROTADA

«...Aquello que es no puede ser verdad». Para nuestros bien entrenados ojos y oídos, esta declaración es petulante y ridícula, o tan ofensiva como esa otra declaración que parece decir lo opuesto: «Lo que es real es racional.» Y sin embargo, dentro de la tradición del pensamiento occidental, ambas revelan, dentro de una formulación provocativamente sintética, la idea de razón que ha guiado su lógica. Más aún, ambas expresan el mismo concepto, o sea, la estructura antagónica de la realidad y del pensamiento que trata de comprender a la realidad. El mundo de la experiencia inmediata —el mundo en el que nos encontramos viviendo— debe ser comprendido, transformado, incluso subvertido para poder llegar a ser aquello que realmente es.

En la ecuación Razón = Verdad = Realidad, que une los mundos subjetivo y objetivo en una unidad antagónica, la razón es el poder subversivo, el «poder de lo negativo» que establece, como razón teórica y práctica, la verdad para los hombres y las cosas; o sea, las condiciones dentro de las que los hombres y las cosas llegan a ser lo que son realmente. El intento de demostrar que esta verdad teórica y práctica no es una condición subjetiva sino objetiva fue la preocupación original del pensamiento occidental y el origen de su lógica, no en el sentido de una disciplina especial de la filosofía, sino como la forma de pensamiento apropiada para aprehender lo real como racional.

El universo totalitario de la racionalidad tecnológica es la última transmutación de la idea de Razón. En este capítulo y el siguiente trataré de identificar algunas de las etapas principales en el desarrollo de esta idea: el proceso mediante el cual la lógica llegó a ser la lógica de la dominación. Tal análisis ideológico pue-

de contribuir a la comprensión del desarrollo real en tanto que esté centrado en la unión (y la separación) de la teoría y la práctica, el pensamiento y la acción, en el proceso histórico; en tanto que desenvuelva la razón teórica y la práctica como una sola.

El cerrado universo operacional de la civilización industrial avanzada, con su aterradora armonía entre la libertad y la opresión, la productividad y la destrucción, el crecimiento y la regresión es prefigurado en esta idea de la razón como un proyecto histórico específico. Las etapas tecnológicas y pretecnológicas comparten ciertos conceptos básicos sobre el hombre y la naturaleza que expresan la continuidad de la tradición occidental. Dentro de esta continuidad, diferentes modos de pensamiento se enfrentan entre sí; pertenecen a diferentes maneras de aprehender, organizar, cambiar la sociedad y la naturaleza. Las tendencias establecidas chocan con los elementos subversivos de la razón, el poder del pensamiento positivo con el del negativo, hasta que los logros de la civilización industrial avanzada llevan al triunfo de la realidad unidimensional sobre toda contradicción.

Este conflicto data de los mismos orígenes del pensamiento filosófico y encuentra estricta expresión en el contraste entre la lógica dialéctica de Platón y la lógica formal del Organon aristotélico. El planteamiento siguiente del modelo clásico de pensamiento dialéctico puede preparar el terreno para un análisis de los aspectos en contraste de la racionalidad tecnológica.

En la filosofía clásica griega, la Razón es la facultad cognoscitiva para distinguir lo que es verdadero y lo que es falso, en tanto que la verdad (y la falsedad) es originalmente una condición del ser, de la realidad, y sólo en este sentido es una propiedad de las *proposiciones*. El verdadero razonamiento, la lógica, revela y expresa aquello que realmente *es*, separado de aquello que *parece* ser (real). Y gracias a esta ecuación entre verdad y ser (real), la verdad es un valor, porque ser es mejor que no-ser. Lo último no es simplemente la nada; es una potencialidad y una amenaza al ser: la destrucción. La lucha por la verdad es una lucha contra la des-

trucción, en favor de la «salvación» (σώζειν) del ser (un esfuerzo que parece ser en sí mismo destructivo si ataca una realidad establecida como «falsa»: Sócrates contra la ciudad-estado ateniense). En tanto que la lucha por la verdad «salva» a la realidad de la destrucción, la verdad empeña y compromete la existencia humana. Es el proyecto esencialmente humano. Si el hombre ha aprendido a ver y saber lo que realmente *es*, actuará de acuerdo con la verdad. La epistemología es en sí misma ética, y la ética es epistemología.

Esta concepción refleja la experiencia de un mundo antagónico en sí mismo: un mundo afligido por la necesidad y la negatividad, constantemente amenazado con la destrucción, pero también un mundo que es un *cosmos*, estructurado de acuerdo con causas finales. En el grado en el que la experiencia de un mundo antagónico guía el desarrollo de las categorías filosóficas, la filosofía se mueve en un universo que está roto en sí mismo (*déchirement ontologique*): bidimensional. La apariencia y la realidad, lo falso y lo verdadero (y, como veremos, la libertad y la falta de libertad) son condiciones ontológicas.

Esta distinción no se debe a las virtudes o los errores del pensamiento abstracto; está más bien enraizada en la experiencia del universo en la que el pensamiento participa de la teoría y la práctica. En este universo hay formas de ser en las que los hombres y las cosas son «por sí mismos» y «como sí mismos», y formas en las que no lo son; o sea, en las que existen distorsionando, limitando o negando su propia naturaleza (esencia). Para vencer estas condiciones negativas está el proceso del ser y del pensamiento. La filosofía se origina en la dialéctica; su universo del discurso responde a los hechos de una realidad antagónica.

¿Cuáles son los criterios para esta distinción? ¿Sobre qué base se asigna el estatuto de «verdad» a una forma o condición antes que a otra? La filosofía clásica griega se apoya principalmente en lo que luego fue llamado (en un sentido bastante peyorativo) «intuición», esto es, una forma de conocimiento en la que el objeto

del pensamiento aparece claramente como aquello que realmente es (en sus cualidades esenciales) y en relación antagónica con su situación contingente, inmediata. En realidad, esta evidencia de la intuición no es muy diferente de la cartesiana. No es una misteriosa facultad de la mente, ni una extraña experiencia inmediata, ni tampoco está separada del análisis conceptual. La intuición es más bien el término (preliminar) de tal análisis: el resultado de una mediación intelectual metódica. Como tal, es la mediación de la experiencia concreta.

La noción de la esencia del hombre puede servir como ejemplo. Analizado en la condición en que se encuentra en su universo, el hombre parece estar en posesión de ciertas facultades y poderes que le permitirán llevar una «buena vida», esto es, una vida que sea, en lo posible, libre del esfuerzo, la dependencia y la fealdad. Alcanzar tal vida es alcanzar la «vida mejor»: vivir de acuerdo con la esencia de la naturaleza o del hombre.

Desde luego, éste es todavía el deber del filósofo; es el que analiza la situación humana. Él somete la experiencia al juicio crítico y este acto contiene un juicio de valor; esto es, que la liberación del esfuerzo es preferible al esfuerzo y que una vida inteligente es preferible a una vida estúpida. Sucede que la filosofía ha nacido con estos valores. El pensamiento científico ha tenido que romper esta unión entre el juicio de valor y el análisis, porque se vio cada vez mejor que los valores filosóficos no guiaban la organización de la sociedad ni la transformación de la naturaleza. Eran inefectivos, irreales. La concepción griega contiene ya el elemento histórico: la esencia del hombre es diferente en el esclavo y en el ciudadano libre, en el griego y en el bárbaro. La civilización ha superado la estabilización ontológica de esta diferencia (al menos en teoría). Pero este desarrollo no invalida todavía la distinción entre naturaleza esencial y contingente, entre formas de existencia verdaderas y falsas; siempre que la distinción derive de un análisis lógico de la situación empírica y entienda sus potencialidades tanto como sus contingencias.

Para el Platón de los últimos *Diálogos* y para Aristóteles, las formas del ser son formas de movimiento: transición de la potencialidad a la actualidad, realización. El ser finito es una realización incompleta, está sujeto al cambio. Su generación es corrupción; está cubierta de negatividad. Así no es la verdadera realidad: la verdad. La indagación filosófica procede desde el mundo finito a la construcción de una realidad que no está sujeta a la dolorosa diferencia entre potencialidad y actualidad, que ha dominado su negatividad y es completa e independiente en sí misma: es *libre.*

Este descubrimiento es obra de Logos y Eros. Los dos términos claves designan dos formas de negación; el conocimiento erótico tanto como el lógico rompe el lazo de la realidad establecida y contingente, y lucha por una verdad incompatible con ella. Logos y Eros son subjetivos y objetivos simultáneamente. El ascenso de las «bajas» a las «altas» formas de la realidad es un movimiento de la materia tanto como de la mente. De acuerdo con Aristóteles, la realidad perfecta, el dios, atrae el mundo inferior ὡς ἐρώμενον; él es la causa final de todo ser. Logos y Eros son en sí mismos la unidad de lo positivo y lo negativo, la creación y la destrucción. En las exigencias del pensamiento y en la locura del amor se encuentra la negación destructiva de las formas de vida establecida. La verdad transforma las formas de pensamiento y de existencia. La razón y la libertad convergen.

Sin embargo, esta dinámica tiene sus límites inherentes en tanto que el carácter antagónico de la realidad, su explosión en formas de existencia verdaderas y falsas, parece ser una condición ontológica inmutable. Hay formas de existencia que nunca podrán ser «verdaderas» porque nunca podrán *descansar* en la realización de sus potencialidades, en el *gozo* de ser. En la realidad humana, toda existencia que se gasta buscando los prerrequisitos de la existencia es, pues, una existencia «falsa» y sin libertad. Obviamente, esto refleja la condición nada ontológica de la sociedad basada en la proposición de que la libertad es incompatible con la actividad encami-

nada a cubrir las necesidades de la vida, que esta actividad es la función «natural» de una clase específica y que el conocimiento de la verdad y la verdadera existencia implica liberación de toda la dimensión de tal actividad. Ésta es en realidad la actitud pre y antitecnológica *par excellence.*

Pero la verdadera línea divisoria entre racionalidad pretectnológica y tecnológica no se encuentra entre una sociedad basada en la falta de libertad y otra basada en la libertad. La sociedad todavía está organizada de tal modo que procurarse las necesidades de la vida constituye la ocupación de tiempo completo y permanente de clases sociales específicas, que no son, por tanto, libres y están impedidas de una existencia humana. En este sentido, la proposición clásica, de acuerdo con la cual la verdad es incompatible con la esclavitud por el trabajo socialmente necesario es válida todavía.

El concepto clásico implica la proposición de que la libertad de pensamiento y de palabra debe permanecer como un privilegio de clase en tanto que esta esclavitud prevalezca. Porque el pensamiento y la palabra corresponden a un sujeto que piensa y habla, y si la vida de este último depende de la representación de una función superimpuesta, depende de la realización de los requisitos de esta función; y así, depende de aquellos que controlan estos requisitos. La línea divisoria entre el proyecto pretecnológico y el tecnológico se encuentra más bien en la manera en que se organiza la subordinación a las necesidades de la vida —de «ganarse la vida»— y en las nuevas formas de libertad y falta de libertad, verdad y falsedad que corresponden a esta organización.

¿Quién es, en la concepción clásica, el sujeto que incluye en sí la condición ontológica de lo verdadero y lo falso? Es el que domina la pura contemplación (la teoría) y el que domina la práctica guiada por la teoría, esto es, el filósofo-hombre de Estado. Desde luego, la verdad que él conoce y expone es, potencialmente, ac-

cesible a todos. Guiado por el filósofo, el esclavo en el *Menón* de Platón es capaz de comprender la verdad de un axioma geométrico, esto es, una verdad *más allá* del cambio y la corrupción. Pero puesto que la verdad es un estado del ser tanto como un pensamiento, y puesto que el último es la expresión y manifestación del primero, el acceso a la verdad permanece como una potencialidad en tanto no sea un vivir en y con la verdad. Y esta forma de existencia está cerrada al esclavo, y a cualquiera que tiene que pasarse la vida trabajando para satisfacer las necesidades de la vida. Consecuentemente, si los hombres ya no tienen que gastar su vida en el reino de la necesidad, la verdad y la verdadera existencia serán en un sentido estricto y real *universales*. La filosofía vislumbra la *igualdad* del hombre, pero, al mismo tiempo, se somete a la negación de hecho de esa igualdad. Porque en la realidad dada, procurar cubrir las necesidades es el trabajo de toda la vida de la mayoría y las necesidades *tienen* que cubrirse y sirven así para que la verdad (que es la liberación de las necesidades materiales) pueda ser.

En este aspecto, la barrera histórica detiene y deforma la búsqueda de la verdad; la división social del trabajo alcanzar la dignidad de una condición ontológica. Si la verdad presupone liberación de la necesidad y si esta liberación es, en la realidad social, la prerrogativa de la minoría, la realidad permite tal verdad sólo como una aproximación y para un grupo privilegiado. Este estado de cosas contradice el carácter universal de la verdad, que define y «prescribe» no sólo una meta teórica, sino la mejor vida para el hombre en tanto hombre, con respecto a la esencia del hombre. Para la filosofía, la contradicción es insoluble o no aparece como contradicción, porque esta filosofía no trasciende la estructura de una sociedad de siervos o de esclavos. Así, deja a la historia detrás, sin dominarla, y eleva la verdad sin peligro por encima de la realidad histórica. Allí, la verdad se preserva intacta, no como un logro del cielo o en el cielo, sino como un logro del pensamiento; y se preserva intacta porque su misma noción expresa

la suposición de que aquellos que dedican su vida a ganarse la vida son incapaces de vivir una existencia humana.

El concepto ontológico de verdad está en el centro de una lógica que puede servir como modelo de la racionalidad pretecnológica. Es la racionalidad de un universo del discurso bidimensional que contrasta con las formas unidimensionales de pensamiento y conducta que se desarrollan en la ejecución del proyecto tecnológico.

Aristóteles emplea el término «logos apofántico» para distinguir un tipo específico de logos (la palabra, la comunicación): aquello que descubre lo verdadero y lo falso y está determinado, en su desarrollo, por la diferencia entre lo verdadero y lo falso (*De Interpretatione*, 16b-17a). Es la lógica del juicio, pero con el énfasis de sentido de una sentencia (judicial): atribuyéndole (p) a (S), porque y en tanto pertenece a (S); o negando (p) a (S) porque y en tanto que no pertenece a (S); etc. A partir de esta base ontológica, la filosofía aristotélica procede a establecer las «formas puras» de toda posible afirmación verdadera (y falsa); se convierte en la lógica formal de los juicios.

Cuando Husserl hizo revivir la idea de una lógica apofántica subrayó su propósito *crítico* original. Y encontró este propósito precisamente en la idea de una lógica de los *juicios*; esto es, en el hecho de que el pensamiento no estaba directamente relacionado con el ser (*das Seiende selbst*) sino más bien con «pretensiones», proposiciones sobre el ser.[1] Husserl ve en esta orientación sobre los juicios una restricción y un prejuicio con respecto a la tarea y la dimensión de la lógica.

La idea clásica de la lógica muestra en realidad un prejuicio ontológico: la estructura del juicio (la proposición) se refiere a una realidad dividida. El razona-

1. Husserl, *Formale y Transzendentale Logik* (Halle, Niemeyer, 1929), esp. p6gs. 42 s. y 115 s. (Hay edición española: *Lógico formal y lógica trascendental*. UNAM.)

miento se mueve entre la experiencia del ser y el no-ser, la esencia y el hecho, la generación y la corrupción, la potencialidad y la actualidad. El *Organon* de Aristóteles abstrae de esta unidad de opuestos las formas generales de proposición y también de sus relaciones (correctas o incorrectas); partes decisivas de esta lógica formal permanecen relacionadas todavía con la metafísica aristotélica.[2]

Con anterioridad a esta formalización, la experiencia del mundo dividido encontraba su lógica en la dialéctica platónica. En ella, los términos «ser», «no-ser», «movimiento», «el uno y lo múltiple», «identidad» y «contradicción», se conservan abiertos metódicamente, permanecen ambiguos y no están totalmente definidos. Tienen un horizonte abierto, todo un universo de significados que es gradualmente estructurado en el mismo proceso de comunicación, pero que nunca se cierra. Las proposiciones son sometidas, desarrolladas y probadas en un diálogo, en el que el interlocutor es conducido a interrogar al normalmente ininterrogable universo de la experiencia y la palabra y a entrar en una nueva dimensión del discurso; además, él es *libre* y el discurso está dirigido a su libertad. Se supone que debe ir más allá de lo que se le ha dado: como el que habla, en su proposición, va más allá de la presentación inicial de los términos. Estos términos tienen muchos significados porque las condiciones a las que se refieren tienen muchos aspectos, implicaciones y efectos que no pueden ser aislados y estabilizados. Su desarrollo lógico corresponde al proceso de la realidad o *Sache selbst*. Las leyes del pensamiento son leyes de la realidad, o más bien *llegan a ser* las leyes de la realidad, si el pensamiento entiende la verdad de la experiencia inmediata como la apariencia de otra verdad, que es la de las formas verdaderas de la realidad: la de las Ideas. Así, hay una contradicción más que una correspondencia entre el pensamiento dialéctico y la realidad dada; el verdadero

2. Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Darmstadt, 1957. Vol. I, págs. 135, 211. Para un argumento contra esta interpretación ver *infra*, pág. 158.

juicio juzga esta realidad no en sus propios términos, sino en términos que encierran su subversión. Y en esta subversión, la realidad lleva a su propia verdad.

En la lógica clásica, el juicio que constituía el centro original del pensamiento dialéctico fue formalizado dentro de la forma proposicional «S es p». Pero esta forma oculta más que revela la proposición dialéctica básica, que afirma el carácter negativo de la realidad empírica. Juzgados a la luz de su esencia y su idea, los hombres y las cosas existen como diferentes de lo que son; consecuentemente, el pensamiento contradice aquello que es (dado), opone su verdad a la de la realidad dada. La verdad que considera el pensamiento es la idea. Como tal, en términos de la realidad dada, es «mera» idea, «mera» esencia; potencialidad.

Pero la potencialidad esencial no es como las muchas posibilidades que están contenidas en el universo dado del discurso y la acción; la potencialidad esencial es de un orden muy diferente. Su realización implica una subversión del orden establecido, porque el pensamiento de acuerdo con la verdad es el compromiso de existir de acuerdo con la verdad. (En Platón los conceptos extremos que ilustran esta subversión son: la muerte como el principio de la vida del filósofo y la violenta liberación de la Caverna.) Así, el carácter subversivo de la verdad inflige sobre el pensamiento una cualidad *imperativa*. La lógica se centra en juicios que son, como proposiciones demostrativas, imperativos: el predicado «es», implica un «*debe*».

Este estilo contradictorio, bidimensional del pensamiento es inherente no sólo a la lógica dialéctica, sino a toda la filosofía que intenta aprehender la realidad. Las proposiciones que definen la realidad, afirman como verdadero algo que *no* es (inmediatamente) cierto, así, contradicen lo que es y niegan su verdad. El juicio afirmativo contiene una negación que desaparece en la forma proposicional (S es p). Por ejemplo, «la virtud es el conocimiento»; «la justicia es el estado en el que cada uno realiza la función para la que su naturaleza está mejor dotada»; «lo perfectamente real es lo perfecta-

mente cognoscible»; «verum est id, quod est»; «el hombre es libre»; «el Estado es la realidad de la Razón».

Si estas proposiciones han de ser verdaderas, la cópula «es» implica un «deber», un desiderátum. Juzga condiciones en las que la virtud *no* es conocimiento, en las que los hombres *no* realizan la función para la que mejor los dotó la naturaleza, en las que no son libres, etcétera. O la forma categórica S-p declara que (S) *no* es (S); (S) es definida como otra-que-ella-misma. La verificación de la proposición envuelve un *proceso* en el hecho tanto como en el pensamiento: (S) debe *llegar a ser* aquello que es. La declaración categórica se vuelve así un *imperativo* categórico; no declara un hecho sino la necesidad de *efectuar* un hecho. Se puede leer, por ejemplo, como sigue: el hombre *no es* (de hecho) libre, dotado de derechos inalienables, etc., pero *debe serlo*, porque es libre a los ojos de Dios, por naturaleza, etc.[3]

El pensamiento dialéctico entiende la tensión crítica entre «es» y «debe», primero como una condición ontológica, que pertenece a la estructura del ser mismo. Sin embargo, el reconocimiento de este estado del ser —su teoría— intenta desde el principio una *práctica concreta*. Vista a la luz de una verdad que aparece en ellos falsificada o negada, los mismos hechos dados aparecen como falsos o negativos.

En consecuencia, el pensamiento es llevado, por la situación de sus objetos, a medir su verdad en términos de otra lógica, otro universo del discurso. Y esta lógica proyecta otra forma de existencia: la realización de la

3. ¿Pero por qué la proposición no *dice* «debe» si *significa* «debe»? ¿Por qué desaparece la negación en la afirmación? ¿Los orígenes metafísicos de la lógica determinaron quizás la form aproposicional? El pensamiento presocrático, tanto como el socrático, prefigura la separación de la lógica de la ética. Si sólo aquello que es verdadero (el logos, la idea) realmente *es*, la realidad de la experiencia inmediata parte de μή ὄν, de aquello que *no es. Y sin embargo, este* μή ὄν *es*, y para la experiencia inmediata (que es la única realidad para la mayoría de los hombres) es la única realidad que *es*. El doble sentido de «es» expresaría así la estructura bidimensional del único mundo.

verdad en las palabras y los hechos del hombre. Y en tanto que este proyecto implica al hombre como «animal social», la *polis*, el movimiento del pensamiento tiene un contenido político. Es así como el discurso de Sócrates es un discurso político, en tanto que contradice las instituciones políticas establecidas. La búsqueda de la definición correcta, del «concepto» de virtud, justicia, respeto y conocimiento se convierte en una labor subversiva, porque el concepto supone una nueva *polis*.

El pensamiento no tiene poder para provocar tal cambio a no ser que se trascienda a sí mismo entrando a la práctica, y la misma disociación de la práctica material en la que se origina la filosofía, le da al pensamiento filosófico su cualidad abstracta e ideológica. Gracias a esta disociación, el pensamiento filosófico crítico es necesariamente trascendente y *abstracto*. La filosofía comparte esta abstracción con todo el pensamiento auténtico, porque nadie piensa realmente si no abstrae de aquello que es dado, si no relaciona los hechos con los factores que los provocan, si no deshace —en su mente— los hechos. La abstracción es la vida misma del pensamiento, el signo de su autenticidad.

Pero hay abstracciones falsas y verdaderas. La abstracción es un suces ohistórico en una continuidad histórica. Procede sobre bases históricas y permanece relacionada a las mismas bases de las que parte: el universo social establecido. Incluso cuando la abstracción crítica llega a la negación del universo establecido del discurso, la base sobrevive a la negación (subversión) y limita las posibilidades de la nueva posición.

En los orígenes clásicos del pensamiento filosófico, los conceptos trascendentes permanecieron comprometidos con la separación prevaleciente entre el trabajo manual y el intelectual; con la sociedad establecida de la esclavitud. El Estado «ideal» de Platón conserva y reforma la esclavitud, organizándola de acuerdo con una verdad eterna. Y en Aristóteles, el filósofo-rey (en el que la teoría y la práctica estaban combinadas todavía) deja paso a la supremacía del *bios theoreticos*, que difícil-

mente puede tener una función y un contenido subversivos. Aquellos que llevaban el peso de una realidad falsa y quienes, por tanto, parecían necesitar más la subversión no entraban en las preocupaciones de la filosofía. Ésta se abstraía de ellos y siguió abstrayéndose de ellos.

En este sentido, el «idealismo» estaba emparentado con el pensamiento filosófico, porque la noción de la supremacía del pensamiento (la conciencia) implica también la impotencia del pensamiento en un mundo empírico que la filosofía trasciende y corrige, en el pensamiento. La racionalidad en nombre de la cual la filosofía hacía sus juicios alcanzó esa «pureza» abstracta y general que la hizo inmune al mundo en el que se tenía que vivir. Con la excepción de los «heréticos» materialistas, el pensamiento filosófico raramente fue afectado por las aflicciones de la existencia humana.

Paradójicamente, es precisamente el intento crítico en el pensamiento filosófico el que lleva a la purificación idealistaí un intento crítico que se dirige al mundo empírico como totalidad, y no sólo a ciertas formas de pensamiento o de conducta dentro de él. Definiendo sus conceptos en términos de potencialidades que son de un orden de pensamiento y existencia esencialmente diferentes, el crítico filosófico se encuentra a sí mismo anulado por la realidad de la que se separa y procede a construir un campo de la razón expurgado de la contingencia empírica. Las dos dimensiones del pensamiento —la de las verdades esenciales y la de las aparentes— ya no interfieren entre sí y su relación dialéctica concreta llega a ser una relación abstracta epistemológica u ontológica. El juicio que se hace de la realidad dada es reemplazado por proposiciones que definen las formas generales de pensamiento, objetos de pensamiento y relaciones entre pensamientos y objetos. El sujeto del pensamiento se convierte en la forma pura y universal de la subjetividad, de la que todos las particularidades son separadas.

Para este sujeto formal, la relación entre ὄν y μὴ ὄν, cambio y permanencia, potencialidad y actualidad, ver-

dad y falsedad deja de ser una preocupación existencial;[4] es más bien un problema de filosofía pura. El contraste entre la dialéctica de Platón y la lógica formal de Aristóteles es sorprendente.

En el *Organon* aristotélico, el «término» silogístico (*horos*) está «tan vacío de significado sustancial que una letra del alfabeto es un sustituto totalmente equivalente». Así, es enteramente diferente del término «metafísico» (también *horos*) que designa el resultado de la definición esencial, la respuesta a la pregunta: «τὶ ἐστίν?»[5] Kapp mantiene contra Prantl que los «dos significados diferentes son totalmente independientes entre sí y nunca fueron mezclados por el propio Aristóteles». De todos modos, en la lógica formal, el pensamiento está organizado de una manera muy diferente a la del diálogo platónico.

En esta lógica formal, el pensamiento es indiferente hacia sus objetos. Ya sea que éstos sean mentales o físicos, pertenezcan a la sociedad o a la naturaleza, se convierten en sujeto de las mismas reglas generales de organización, cálculo y conclusión; pero lo hacen como símbolos o signos funcionales, abstrayéndose de su «sustancia» particular. Esta cualidad general (cualidad cuantitativa) es la precondición de la ley y el orden —en la lógica tanto como en la sociedad—, el precio del control universal.

El concepto general que ha desarrollado la lógica discur-

4. Para evitar una mala interpretación: No creo que la *Frage nach dem Sein* y asuntos similares sean o deban ser una preocupación existencial. Lo que estaba lleno de sentido en los orígenes del pensamiento filosófico bien puede haber llegado a carecer de sentido a su fin, y la pérdida de sentido puede no deberse a la incapacidad para pensar. La historia de la humanidad ha dado infinitas respuestas a la «pregunta sobre el ser» y las ha dado en términos muy concretos, que han probado su eficacia. El universo tecnológico es uno de ellos. Para una discusión más amplia ver cap. VI.

5. Ernst Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic* (Nueva York, Columbia University Press, 1942), pág. 29.

siva tiene sus fundamentos en la realidad de la dominación.[6]

La *Metafísica* de Aristóteles establece la conexión entre concepto y control: el conocimiento de las «causas primeras» es —como conocimiento de lo universal— el conocimiento más efectivo y cierto, porque regular las causas es regular los efectos. Gracias al concepto universal, el pensamiento alcanza el dominio sobre los casos particulares. Sin embargo, el universo lógico más formalizado se refiere todavía a la estructura más general del mundo dado, experimentado; la forma pura es todavía la del contenido que formaliza. La idea misma de la lógica formal es un suceso histórico en el desarrollo de los instrumentos mentales y físicos para el control y el cálculo universal. En esta tarea, el hombre tiene que crear una armonía teórica a partir de la discordia actual, tiene que aliviar al pensamiento de las contradicciones, que hipostatizar unidades identificables y funcionales en el complejo proceso de la sociedad y la naturaleza.

Bajo el mando de la lógica formal, la noción del conflicto entre esencia y apariencia es desechable, si no carente de sentido; el contenido material es neutralizado; el principio de identidad se separa del principio de contradicción (las contradicciones son la culpa del pensamiento incorrecto); las causas finales son apartadas del orden lógico. Bien definidos en su alcance y su función, los conceptos se convierten en instrumentos de predicción y de control. La lógica formal es, así, el primer paso en el largo camino hacia el pensamiento científico; sólo el primer paso, porque todavía se necesita un grado mucho más alto de abstracción y matematización para ajustar las formas de pensamiento a la racionalidad tecnológica.

Los métodos del procedimiento lógico son muy diferentes en la lógica antigua y la moderna; pero la construcción de un orden universalmente válido de pensa-

6. M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947), pág. 25.

miento, neutral con respecto al contenido material está más allá de toda diferencia. Mucho antes de que el hombre tecnológico y la naturaleza tecnológica aparecieran como los objetos del control y el cálculo racional, la mente se hizo susceptible a la generalización abstracta. Los términos que podían ser organizados dentro de un sistema lógico coherente, libre de contradicciones o con contradicciones aceptables, fueron separados de aquellos que no podían serlo. Se hizo una distinción entre la dimensión de pensamiento universal, calculable, «objetiva» y la particular, incalculable, subjetiva; la última entró en la ciencia sólo a través de una serie de reducciones.

La lógica formal anticipa la reducción de cualidades secundarias a primarias en las que las primeras se convierten en las propiedades medibles y controlables de la física. Entonces, los elementos del pensamiento pueden ser organizados científicamente; del mismo modo que los elementos humanos pueden ser organizados en la realidad social. La racionalidad pretecnológica y tecnológica, la ontología y la tecnología, están ligadas por aquellos elementos del pensamiento que ajustan las reglas del pensamiento a las reglas del control y la dominación. Las formas de dominación pretecnológicas y tecnológicas son fundamentalmente diferentes: tan diferentes como la esclavitud lo es del trabajo asalariado libre, el paganismo del cristianismo, la ciudad-estado de la nación, la matanza de la población de una ciudad capturada de lo que eran los campos de concentración nazis. Sin embargo, la historia es todavía la historia de la dominación, y la lógica del pensamiento sigue siendo la lógica de la dominación.

La lógica formal aspiraba a la validez universal de las leyes del pensamiento. Y en realidad, sin universalidad, el pensamiento sería un asunto privado, sin importancia, incapaz de comprender el menor aspecto de la existencia. El pensamiento es siempre algo más y diferente que el acto individual de pensar; si yo empiezo a pensar en personas individuales en una situación específica, las encuentro en un contexto supraindi-

vidual del que participan y pienso con conceptos generales. Todos los objetos dèl pensamiento son universales. Pero también es verdad que el sentido supraindividual, la universalidad de un concepto, nunca es sólo formal; está constituido por la interrelación del sujeto (pensante y actuante) y su mundo.[7] La abstracción lógica también es abstracción sociológica. Hay una *mimesis* lógica que formula las leyes del pensamiento en acuerdo protector con las leyes de la sociedad, pero ésta es sólo una forma de pensamiento entre otras.

La esterilidad de la lógica formal aristotélica ha sido señalada a menudo. El pensamiento filosófico se ha desenvuelto en forma paralela e incluso aislada de esa lógica. En sus principales intentos, ni la escuela idealista ni la materialista, ni la racionalista, ni la empirista parecen deberle nada. La lógica formal era no trascendente en su misma estructura Sancionaba y organizaba el pensamiento dentro de un marco dado, más allá del cual ningún silogismc puede pasar: permanecía en todo momento «analítica». La lógica siguió adelante como una disciplina especial al lado del desarrollo sustantivo del pensamiento filosófico, sin cambiar esencialmente a pesar de los nuevos conceptos y nuevos contenidos que marcaban este desarrollo.

En realidad, ni los escolásticos ni el racionalismo, ni el empirismo de los comienzos del mundo moderno tenían razón alguna para objetar a la forma de pensamiento que había canonizado sus formas generales en la lógica aristotélica. Su intento, al menos, estaba de acuerdo con la validez y la exactitud científica, y el resto no interfería con la elaboración conceptual de la nueva experiencia y los nuevos hechos.

La lógica matemática y simbólica contemporánea es desde luego muy diferente de su predecesora clásica, pero ambas comparten la radical oposición a la lógica dialéctica. En términos de esta oposición, la antigua y la nueva lógica formal expresan la misma forma de pen-

7. Ver T. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1956, capítulo I, *Kritik der logischen Absolutismus*.

samiento. Es una forma purgada de ese elemento «negativo» que brilló tanto en los orígenes de la lógica y del pensamiento filosófico; la experiencia del poder negador, engañoso, falsificador de la realidad establecida. Y con la eliminación de esta experiencia, el esfuerzo conceptual para mantener la tensión entre el «es» y el «debe» y subvertir el universo establecido del discurso en nombre de su propia verdad es igualmente eliminado de todo pensamiento que pretende ser objetivo, exacto y científico. Porque la subversión *científica* de la experiencia inmediata que establece la verdad de la ciencia contra la de la experiencia inmediata no desarrolla los conceptos que llevan en sí mismos la protesta y el rechazo. La nueva verdad científica que ellos oponen a la aceptada no contiene en sí misma el juicio que condena a la realidad establecida.

En contraste, el pensamiento dialéctico es y sigue siendo «acientífico» en la medida en que *es* tal juicio, y el juicio es impuesto sobre el pensamiento dialéctico por al naturaleza de su *objeto*: por su objetividad. Este objeto es la realidad en su verdadera concreción; la lógica dialéctica excluye toda abstracción que deje el contenido concreto solo y marginado, incomprendido. Hegel descubre en la filosofía crítica de su época el «temor al objeto» (*Angst vor dem Objekt*), y exige que un pensamiento científico auténtico supere esta posición de temor y comprenda lo «lógico y lo racional-puro» (*das Logische, das Rein-Vernünftige*) en la misma concreción de sus objetos.[8] La lógica dialéctica no puede ser formal, porque está determinada por lo real, que es concreto. Y esta concreción, lejos de oponerse a un sistema de principios y conceptos generales, requiere tal sistema de lógica porque se mueve bajo leyes generales que conducen a la racionalidad de lo real. Es la racionalidad de la contradicción, de la oposición de fuerzas, tendencias y elementos la que constituye el movimiento de lo real y, si es comprendido, el concepto de lo real.

8. *Wissenchaft der Logik*, ed. Lasson (Leipzig, Meiner, 1923), vol. I, pág. 32.

Existiendo como las contradicciones vivientes entre esencia y apariencia, los objetos del pensamiento tienen esa «negatividad interior»[9] que es la cualidad específica de su concepto. La definición dialéctica define el movimiento de las cosas desde aquello que no son hasta aquello que son. El desarrollo de elementos contradictorios, que determina la estructura del objeto, también determina la estructura del pensamiento dialéctico. El objeto del pensamiento dialéctico no es ni la forma de objetividad abstracta y general, ni la forma de pensamiento abstracta y general; ni los datos de la experiencia inmediata. La lógica dialéctica deshace las abstracciones de la lógica formal y de la filosofía trascendental, pero también niega la concreción de la experiencia inmediata. En la medida en que esta experiencia llega a descansar en las cosas, tal como ellas aparecen y son dadas, es una experiencia limitada e incluso falsa. Alcanza su verdad si se ha liberado de la objetividad engañosa que oculta los factores detrás de los hechos; esto es, si entiende su mundo como un universo *histórico* en el que los hechos establecidos son obra de la práctica histórica del hombre. Esta práctica (intelectual y material) es la realidad de los datos de la experiencia y la realidad que comprende la lógica dialéctica.

Cuando el contenido histórico entra en el concepto dialéctico y determina metodológicamente su desarrollo y su función, el pensamiento dialéctico alcanza la concreción que liga la estructura del pensamiento con la de la realidad. La verdad lógica se convierte en verdad histórica. La tensión ontológica entre esencia y apariencia, entre «es» y «debe» llega a ser una tensión histórica, y la «negatividad interior» del mundo-objeto es comprendida como obra del sujeto histórico: el hombre, en su lucha con la naturaleza y la sociedad. La razón se convierte en razón histórica. Contradice el orden establecido de los hombres y las cosas, en nombre de las fuerzas sociales existentes que revelan el carácter irracional de este orden; porque «racional» es una forma

9. *Ibid.*, pág. 38.

de pensamiento y acción que se encaja para reducir la ignorancia, la destrucción, la brutalidad y la opresión.

La transformación de la dialéctica ontológica en histórica conserva la doble dimensión del pensamiento filosófico como pensamiento crítico, negativo. Pero ahora esencia y apariencia, «es» y «debe», se confrontan entre sí en el conflicto entre fuerzas reales y capacidades en la sociedad. Y se enfrentan entre sí, no como razón y sinrazón, justo y equivocado: pues ambos son uña y carne del mismo universo establecido, ambos participan de la razón y la sinrazón, lo justo y lo equivocado. El esclavo es capaz de abolir a los amos y de cooperar con ellos; los amos, de mejorar la vida del esclavo y de mejorar su forma de explotación. La idea de Razón pertenece al movimiento del pensamiento y la acción. Es una exigencia teórica y práctica.

Si la lógica dialéctica entiende la contradicción como una «necesidad», que pertenece a la misma «naturaleza del pensamiento» (*zur Natur der Denkbestimmungen*),[10] lo hace porque la contradicción pertenece a la misma naturaleza del *objeto* del pensamiento, a la realidad, donde razón es todavía sinrazón y lo irracional es todavía lo racional. Al contrario, toda realidad establecida se opone a la lógica de las contradicciones: favorece las formas de pensamiento que mantienen las formas de vida establecida y las formas de conducta que las reproducen y mejoran. La realidad dada tiene su propia lógica y su propia verdad; el esfuerzo por comprenderlas como tales y por trascenderlas presupone una lógica diferente, una verdad contradictoria. Éstas pertenecen a formas de pensamiento que son no operacionales en su misma estructura; son ajenas tanto al operacionalismo científico como al del sentido común; su concreción histórica se opone a la cuantificación y la matematización por un lado y al positivismo y el empirismo por otro. Así, estas formas de pensamiento parecen una reliquia del pasado, como toda la filosofía no científica y no empírica. Retroceden ante una teoría más efectiva y práctica de la Razón.

10. *Ibid.*

6. DEL PENSAMIENTO NEGATIVO AL POSITIVO: LA RACIONALIDAD TECNOLÓGICA Y LA LÓGICA DE LA DOMINACIÓN

En la realidad social, a pesar de todos los cambios, la dominación del hombre por el hombre es todavía la continuidad histórica que vincula la Razón pre-tecnológica con la tecnológica. Sin embargo, la sociedad que proyecta y realiza la transformación tecnológica de la naturaleza, altera la base de la dominación, reemplazando gradualmente la dependencia personal (del esclavo con su dueño, el siervo con el señor de la hacienda, el señor con el donador del feudo, etc.) por la dependencia al «orden objetivo de las cosas» (las leyes económicas, los mercados, etc.). Desde luego, el «orden objetivo de las cosas» es en sí mismo resultado de la dominación, pero también es cierto que la dominación genera ahora una racionalidad más alta: la de una sociedad que sostiene su estructura jerárquica mientras explota cada vez más eficazmente los recursos mentales y naturales y distribuye los beneficios de la explotación en una escala cada vez más amplia. Los límites de esta racionalidad, y su siniestra fuerza, aparecen en la progresiva esclavitud del hombre por parte de un aparato productivo que perpetúa la lucha por la existencia y la extiende a una lucha internacional total que arruina las vidas de aquellos que construyen y usan este aparato.

En este punto, se hace claro que algo debe estar mal en la racionalidad del sistema mismo. Lo que está mal es la forma en que los hombres han organizado su trabajo social. Esto ya no está en duda en los tiempos actuales cuando, por un lado, los mismos grandes empresarios están dispuestos a sacrificar las ventajas de la empresa privada y la «libre» competencia a las ventajas de los pedidos y los reglamentos del gobierno, mientras,

por otro lado, la construcción socialista sigue procediendo mediante la dominación progresiva. Sin embargo, la cuestión no puede quedarse en ese punto. La organización equivocada de la sociedad exige una explicación más amplia en vista de la situación de la sociedad industrial *avanzada,* en la que la integración de las fuerzas sociales anteriormente negativas y trascendentes con el sistema establecido parece crear una nueva estructura social.

Esta transformación de la oposición negativa en positiva señala el problema: la organización «equivocada», al convertirse en totalitaria en sus bases internas, rechaza las alternativas. Por supuesto, es bastante natural, y no parece exigir una explicación profunda, el que los beneficios tangibles del sistema sean considerados dignos de defenderse; especialmente a la vista de la fuerza contraria del comunismo actual que parece ser la alternativa histórica. Pero sólo es natural para una forma de pensamiento y de conducta que no desea y quizás es incapaz de comprender lo que está pasando y por qué está pasando, una forma de pensamiento y conducta que es inmune a cualquier orden que no sea la racionalidad establecida. En el grado en que corresponden a la realidad dada, el pensamiento y la conducta expresan una falsa conciencia, respondiendo y contribuyendo a la preservación de un falso orden de hechos. Y esta falsa conciencia ha llegado a estar incorporada en el aparato técnico dominante que a su vez la reproduce.

Vivimos y morimos racional y productivamente. Sabemos que la destrucción es el precio del progreso, como la muerte es el precio de la vida, que la renuncia y el esfuerzo son los prerrequisitos para la gratificación y el placer, que los negocios deben ir adelante y que las alternativas son utópicas. Esta ideología pertenece al aparato social establecido; es un requisito para su continuo funcionamiento y es parte de su racionalidad.

Sin embargo, el aparato frustra su propio propó-

sito, porque su propósito es crear una existencia humana sobre la base de una naturaleza humanizada. Y si éste no es su propósito, su racionalidad es todavía más sospechosa. Pero también es más lógico porque, desde el principio, lo negativo está en lo positivo, lo inhumano en la humanización, la esclavitud en la liberación. Esta dinámica es la de la realidad y no la de la mente, pero es la de una realidad en la que la mente científica tiene una parte decisiva en la tarea de reunir la razón teórica y la práctica.

La sociedad se reproduce a sí misma en un creciente ordenamiento técnico de cosas y relaciones que incluyen la utilización técnica del hombre; en otras palabras, la lucha por la existencia y la explotación del hombre y la naturaleza llegan a ser incluso más científicas y racionales. El doble significado de «racionalización» es relevante en este contexto. La gestión científica y la división científica del trabajo aumentan ampliamente la productividad de la empresa económica, política y cultura. El resultado es un más alto nivel de vida. Al mismo tiempo, y sobre las mismas bases, esta empresa racional produce un modelo de mentalidad y conducta que justifica y absuelve incluso los aspectos más destructivos y opresivos de la empresa. La racionalidad técnica y científica y la manipulación están soldadas en nuevas formas de control social. ¿Puede uno descansar tranquilo asumiendo que este resultado anticientífico es el producto de una *aplicación* social específica de la ciencia? Yo creo que la dirección general en la que llegó a ser aplicado era inherente en la ciencia pura, incluso cuando no se buscaba ningún propósito práctico, y que puede identificarse el punto en el que la razón teórica se convierte en práctica social. Con este objeto, recordaré brevemente los orígenes metodológicos de la nueva racionalidad, contrastándola con los aspectos del modelo pretecnológico discutido en el capítulo anterior.

La cuantificación de la naturaleza, que llevó a su explicación en términos de estructuras matemáticas, separó a la realidad de todos sus fines inherentes y, consecuen-

temente, separó lo verdadero de lo bueno, la ciencia de la ética. No importa cómo pueda definir ahora la ciencia la objetividad de la naturaleza y la interrelación entre sus partes; no puede concebirlas científicamente en términos de «causas finales». Y aparte de lo constitutivo que pueda ser el papel del sujeto como punto de observación, cálculo y medida, este sujeto no puede jugar su papel científico como agente ético, estético o político. La tensión entre la Razón por un lado y las necesidades y deseos de la población (que ha sido el objeto, pero raramente el sujeto de la Razón) por el otro, ha existido desde el principio del pensamiento filosófico y científico. La «naturaleza de las cosas», incluyendo la de la sociedad, fue definida para justificar la represión e incluso la supresión como perfectamente racionales. El verdadero conocimiento y la razón requieren la dominación sobre —si no la liberación de— los sentidos. La unión de Logos y Eros lleva ya en Platón a la supremacía de Logos; en Aristóteles, la relación entre el dios y el mundo movido por él es «erótica» sólo en términos de analogía. Entonces el precario nexo ontológico entre Logos y Eros se rompe y la racionalidad científica aparece como esencialmente neutral. Aquello por lo que la naturaleza (incluyendo al hombre) debe estar luchando es científicamente racional sólo en términos de las leyes generales del movimiento: físico, químico o biológico.

Fuera de esta racionalidad, se vive en un mundo de valores y los valores separados de la realidad objetiva se hacen subjetivos. La única manera de rescatar alguna validez abstracta e inofensiva para ellos parece ser una sanción metafísica (la ley divina y natural). Pero tal sanción no es verificable y por tanto no es realmente objetiva. Los valores pueden tener una dignidad más alta (moral y espiritualmente), pero no son *reales* y así cuentan menos en el negocio real de la vida —cada vez menos, cuanto más alto son elevados *por encima* de la realidad.

La misma pérdida de realidad afecta a todas las ideas que, por su misma naturaleza, no pueden ser veri-

ficadas mediante un método científico. Aun cuando sean reconocidas, respetadas y santificadas, en su propio derecho, se resienten de no ser objetivas. Pero precisamente su falta de objetividad las convierte en factores de la cohesión social. Las ideas humanitarias, religiosas y morales sólo son «ideales»; no perturban indebidamente la forma de vida establecida y no son invalidadas por el hecho de que las contradiga la conducta dictada por las necesidades diarias de los negocios y la política.

Si lo bueno y lo bello, la paz y la justicia no pueden deducirse de condiciones ontológicas o científico-racionales, no pueden pretender lógicamente validez y realización universales. En términos de la razón científica, permanecen como asuntos de preferencia y ninguna resurrección de algún tipo de filosofía aristotética o tomista puede salvar la situación, porque es refutada *a priori* por la razón científica. El carácter «acientífico» de estas ideas debilita fatalmente la oposición a la realidad establecida; las ideas se convierten en meros *ideales* y su contenido crítico y concreto se evapora en la atmósfera ética o metafísica.

Sin embargo, parodójicamente, el mundo objetivo, al que se ha dejado equipado sólo con cualidades cuantificables, llega a ser cada vez más dependiente del sujeto para su objetividad. Este largo proceso empieza con la algebrización de la geometría, que reemplaza las figuras geométricas «visibles» con puras operaciones mentales. Encuentra su forma extrema en alguna concepción de la filosofía científica contemporánea, de acuerdo con la cual toda la materia de la ciencia física tiende a disolverse en relaciones lógicas o matemáticas. La misma noción de una sustancia objetiva, dispuesta contra el sujeto, parece desintegrarse. Desde muy diferentes direcciones, los científicos y los filósofos de la ciencia llegan a hipótesis similares sobre la exclusión de géneros particulares de entidades.

Por ejemplo, la física «no mide las cualidades objetivas del mundo exterior y material... éstos son sólo los

resultados obtenidos por la realización de tales operaciones».[1] Los objetos permanecen sólo como «intermediarios convenientes», como «postulados culturales»[2] anticuados. La densidad y la opacidad de las cosas se evapora: el mundo objetivo pierde su carácter «objetable», su oposición al sujeto. Más allá de su interpretación en términos de metafísica pitagórico-platónica, la Naturaleza matematizada, la realidad científica aparece como una realidad de ideas.

Éstas son afirmaciones extremas, siendo rechazadas por interpretaciones más conservadoras, que insisten en que las proposiciones en la física contemporánea todavía se refieren a «cosas físicas».[3] Pero las cosas físicas resultan ser «acontecimientos físicos» y entonces las proposiciones se refieren a (y se refieren *sólo* a) atributos y relaciones que caracterizan varios tipos de cosas y procesos físicos.[4] Max Born declara:

> ...la teoría de la relatividad... nunca ha abandonado todos los intentos de asignarle propiedades a la materia... [Pero] a menudo una cantidad medible no es una propiedad de una cosa, sino una propiedad de su *relación* con otras cosas... La mayor parte de las medidas en física no están directamente preocupadas con las cosas que nos interesan, sino con alguna clase de proyección, el mundo tomado en el sentido más amplio posible.[5]

1. Herbert Dingler, en *Nature,* vol. 168 (1951), pág. 630.
2. W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View,* Cambridge, Harvard University Press (1953), pág. 44. Quine habla del «mito de los objetos físicos» y dice que «con respecto a la base epistemológica los objetos físicos y los dioses [de Homero] difieren sólo en grado y no en clase» (*ibid.*). Pero el mito de los objetos físicos es epistemológicamente superior «en tanto que se ha probado más eficaz que otros mitos como medio para obtener una estructura manejable dentro del flujo de la experiencia». La valoración del concepto científico en términos de «eficacia», «medio» y «manejable» revela sus elementos manipulativos tecnológicos.
3. H. Reichenbach, en Philipp G. Frank (ed.), *The Validation of Scientific Theories* (Boston, Beacon Press, 1954), páginas 85 s. (citado por Adolf Grünbaum).
4. Adolf Grünbaum, *ibid.*, págs. 87 s.
5. *Ibid.*, págs. 88 s. (cursivas del autor).

Y W. Heisenberg:

> Lo que nosotros establecemos matemáticamente es un «hecho objetivo» sólo en una pequeña parte, la mayor parte es un examen de posibilidades.[6]

Ahora, los «acontecimientos», «relaciones», «proyecciones», «posibilidades» pueden ser significativamente objetivos sólo para un sujeto: no sólo en términos de observación y medida, sino en términos de la misma estructura del suceso o la relación. En otras palabras, el sujeto tratado aquí es un sujeto *constitutivo*; esto es, un sujeto posible para el que algún *data* debe ser o puede ser concebible como suceso o relación. Si éste es el caso, la declaración de Reichenbach será verdadera todavía: las proposiciones en física pueden formularse sin referencias a un observador *real*, y las «perturbaciones por medio de la observación» se deben no al observador humano, sino al instrumento como «cosa física».[7]

Seguramente podemos asumir que las ecuaciones establecidas por la física matemática expresan (formulan) la constelación real de los átomos, esto es, la estructura objetiva de la materia. Sin referencia a un sujeto «exterior» que observa y que mide, A puede «incluir» a B, «preceder» a B, «resultar» B; B puede estar «entre» C, ser «mayor que» C, etc.... seguiría siendo verdad que estas relaciones implican localización, distinción e identidad en la diferencia de A, B, C. Así, implican la capacidad de *ser* idénticos en la diferencia, de *estar* relacionados con... de una manera específica, de *ser* resistentes a otras relaciones, etc. Sólo que esta capacidad existirá en la materia misma y entonces la materia misma existirá objetivamente en la estructura de la mente; interpretación que contiene un fuerte elemento idealista:

> ...los objetos inanimados, sin duda, sin error, simple-

6. «Uber den Begriff Abgeschlossene Theorie», en *Dialectica*, vol. II, N.° 1, 1948, pág. 333.
7. Philipp G. Frank, *loc. cit.*, pág. 85

> mente por su existencia, integran las ecuaciones de las cuales no saben nada. Subjetivamente, la naturaleza no es mental: no piensa en términos matemáticos. Pero objetivamente, la naturaleza es mental: puede ser pensada en términos matemáticos.[8]

Karl Popper,[9] quien sostiene que, en su desarrollo histórico, la ciencia física descubre y define diferentes estratos de la misma realidad objetiva, nos ofrece una interpretación menos idealista. En este proceso, los conceptos superados históricamente son eliminados y su cometido es ser integrados en los sucesivos; una interpretación que parece implicar un progreso hacia el centro de la realidad, o sea, la verdad absoluta. A no ser que la realidad resulte ser una cebolla sin centro y el mismo concepto de verdad científica peligre.

No quiero sugerir que la filosofía de la física contemporánea niegue o incluso ponga en duda la realidad del mundo externo sino que, de una manera u otra, suspende el juicio sobre lo que pueda ser la realidad misma o considera la pregunta incontestable. Convertida en un principio metodológico, esta suspensión tiene una doble consecuencia: *a*) fortalece el cambio del acento teórico desde el metafísico «Qué es...?» (τί εστίν) al funcional «Cómo...?» y *b*) establece una certeza práctica (aunque de ningún modo absoluta) que, en sus operaciones con la materia, está libre con buena conciencia del compromiso con cualquier sustancia fuera del contexto operacional. En otras palabras, teóricamente, la transformación del hombre y la naturaleza no tiene otros límites objetivos que aquellos que ofrece la facticidad bruta de la materia, su resistencia todavía no domada al conocimiento y al control. De acuerdo con

8. C. F. von Weizsäcker, *The History of Nature* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), pág. 20.
9. En *British Philosophy in the Mid-Century* (N. Y., Macmillan, 1957), ed. C. A. Mace, págs. 155 ss. Similarmente: Mario Bunge, *Metascientific Queries* (Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, 1959), págs. 108 ss.

el grado en que esta concepción se hace aplicable y efectiva en la realidad, ésta es abordada como un sistema (hipotético) de instrumentación; el término metafísico «siendo como es», cede ante el «siendo instrumento». Es más, probada su efectividad, esta concepción obra como un *a priori*: predetermina la experiencia, *proyecta* la dirección de la transformación de la naturaleza, organiza la totalidad.

Acabamos de ver que la filosofía contemporánea de la ciencia parece estar luchando con un elemento idealista y, en sus formulaciones extremas, se mueve peligrosamente cerca de un concepto idealista de la naturaleza. Sin embargo, la nueva forma de pensamiento pone de nuevo al «idealismo «sobre sus pies». Hegel compendió la ontología idealista: si la razón es el común denominador del objeto y el sujeto, lo es como síntesis de los *opuestos*. Con esta idea, la ontología abarcó la *tensión* entre objeto y sujeto; fue saturada de concreción. La realidad de la razón era el juego de esta tensión en la naturaleza, la historia y la filosofía. Así, incluso el sistema más monístico mantenía la idea de una sustancia que se desenvuelve a sí misma en sujeto y objeto: la idea de una realidad antagónica. El espíritu científico ha debilitado cada vez más este antagonismo. La filosofía científica moderna puede empezar muy bien con la noción de dos sustancias, *res cogitans* y *res extensa*; pero conforme la materia extensa se hace comprensible en ecuaciones matemáticas que, traducidas, a la tecnología, «rehacen» esta materia, la *res extensa* pierde su carácter como sustancia independiente.

> La antigua división del mundo en procesos objetivos en el espacio y el tiempo, y en la mente en la que estos procesos se reflejan —en otras palabras, la diferencia cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*—, ya no es un punto de partida adecuado para nuestra comprensión de la ciencia moderna.[10]

10. W. Heisenberg, *The Physicist's Conception of Nature* (Londres: Hutchinson, 1958), pág. 29. En su *Physics and Philosophy* (Londres: Allen and Unwin,1959), pág. 83, Heisenberg

La división cartesiana del mundo ha sido puesta en cuestión también en su propio terreno. Husserl señaló que el *Ego* cartesiano, en último término, no era realmente una sustancia independiente sino más bien el «residuo» o límite de cuantificación; parece ser que la idea del mundo de Galileo como *res extensa* «universal o absolutamente pura» dominaba *a priori* la concepción cartesiana.[11] En tal caso, el dualismo cartesiano sería engañoso y el ego-sustancia pensante de Descartes, igual a la *res extensa*, anticipando el sujeto científico de observación y medida cuantificables. El dualismo de Descartes implicaría ya su negación; aclararía antes que cerraría el camino hacia el establecimiento de un universo científico unidimensional en el que la naturaleza es «objetivamente de la mente», o sea, del sujeto. Y este sujeto está relacionado con su mundo de una manera muy especial:

> ...la naturaleza es puesta bajo el signo del hombre activo, del hombre que inscribe la técnica en la naturaleza.[12]

La ciencia de la naturaleza se desarrollo bajo el *a priori* tecnológico que proyecta a la naturaleza como un instrumento potencial, un equipo de control y organización. Y la aprehensión de la naturaleza como instrumento (hipotético) *precede* al desarrollo de toda organización técnica particular:

> El hombre moderno toma la totalidad del ser como

escribe: «La 'cosa en-sí-misma' es para el físico atómico, si usa en algo este concepto, una estructura matemática finalmente; pero esta estructura es —contrariamente a Kant— deducida indirectamente de la experiencia.»

11. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, ed. W. Biemel (La Haya: Nijhoff, 1954), pág. 21.

12. Gaston Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* (París: Presses Universitaires, 1951), pág. 7, con referencia a *Die Deutsche Ideologie* de Marx y Engels (trad. Molitor, págs. 163 s.).

> materia prima para la producción y somete la totalidad del mundo-objeto a la marcha y el orden de la producción (*Herstellen*). ...el uso de la maquinaria y la producción de maquinaria no es la técnica en sí misma, sino tan sólo un instrumento adecuado para la realización (*Einrichtung*) de la esencia de la técnica en su materia prima objetiva.[13]

El *a priori* tecnológico es un *a priori* político, en la medida en que la transformación de la naturaleza implica la del hombre y que las creaciones del hombre salen de y vuelven a entrar en un conjunto social. Cabe insistir todavía en que la maquinaria del universo tecnológico es «como tal» indiferente a los fines políticos; puede revolucionar o retrasar una sociedad. Un computador electrónico puede servir igualmente a una administración capitalista o socialista; un ciclotrón puede ser una herramienta igualmente eficaz para un partido de la paz como para uno de la guerra. Esta neutralidad es refutada por Marx en la polémica afirmación de que el «molino de brazo da la sociedad con el señor feudal; el molino de vapor, la sociedad con el capitalista industrial».[14] Y esta declaración es modificada más aún en la misma teoría marxiana: el modo social de producción y no la técnica es el factor histórico básico. Sin embargo, cuando la técnica llega a ser la forma universal de la producción material, circunscribe toda una cultura, proyecta una totalidad histórica: un «mundo».

¿Podemos decir que la evolución del método científico «refleja» meramente la transformación de la realidad natural en realidad técnica dentro del proceso de la civilización industrial? Formular la relación entre

13. Martin Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt, Klostermann, 1950), págs. 266 ss. Ver también su *Vorträge and Aufsätze* (Pfüllingen, Günther Neske, 1954), págs. 22-29.

14. *The Poverty of Philosophy*, capítulo II, « Segunda Observación», en *A Handbook of Marxism*, ed. E. Burns, Nueva York, 1935, pág. 355.

técnica y sociedad de esta manera es asumir dos campos y acontecimientos separados que se encuentran, a saber: 1) la ciencia y el pensamiento científico, con sus conceptos internos y su verdad interna, y 2) el empleo y aplicación de la ciencia en la realidad social. En otras palabras, no importa cuán cercana pueda ser la conexión entre los dos desarrollos, ellos no se implican ni se definen entre sí. La ciencia pura no es ciencia aplicada; conserva su identidad y su validez aparte de su utilización. Más aún, esta noción de la *neutralidad* esencial de la ciencia se extiende también a la técnica. La máquina es indiferente a los usos sociales que se hagan de ella, en tanto esos usos estén dentro de sus capacidades técnicas.

Ante el carácter interno instrumentalista del método científico, esta interpretación parece inadecuada. Una relación más íntima parece prevalecer entre el pensamiento científico y su aplicación, entre el universo del discurso científico y el del discurso y la conducta ordinarios; una relación en la que ambos se mueven bajo la misma lógica y racionalidad de la dominación.

En un desarrollo paradójico, los esfuerzos científicos para establecer la rígida objetividad de la naturaleza conducen a una desmaterialización cada vez mayor de la naturaleza:

> La idea de una naturaleza infinita que existe como tal, esta idea que tenemos que desechar, es el mito de la ciencia moderna. La ciencia ha empezado destruyendo el mito de la Edad Media. Y ahora la ciencia se ve forzada por su propia consistencia a comprender que meramente ha levantado otro mito en su lugar.[15]

El proceso, que empieza con la eliminación de sustancias independientes y causas finales, llega a la idealización de la objetividad. Pero es una idealización muy

15. C. F. von Weizsäcker, *The History of Nature, loc. cit.*, pág. 71.

específica, en la que el objeto se constituye a sí mism· en una relación bastante *práctica* con el sujeto:

> ¿Y qué es la materia? En la física atómica, la materia se define por sus posibles reacciones a experimentos humanos y por las leyes matemáticas —esto es, intelectuales— que obedece. Definimos la materia como un posible objeto de la manipulación del hombre.[16]

Y si éste es el caso, la ciencia ha llegado a ser en sí misma tecnológica:

> La ciencia pragmática tiene la visión de la naturaleza que corresponde a la edad técnica.[17]

En el grado en el que este operacionalismo llega a ser el centro de la empresa científica, la racionalidad asume la forma de la construcción metódica; organización y tratamiento de la materia como el simple material de control, como instrumentalidad que se lleva a sí misma a todos los propósitos y fines: instrumentalidad *per se*, en «sí misma».

La actitud «correcta» hacia la instrumentalidad es el tratamiento *técnico*, el logos correcto es *tecno-logía*, que proyecta y responde a una *realidad tecnológica.*[18] En esta realidad, tanto la materia como la ciencia es neutral; la objetividad no tiene ni un *telos* en sí misma ni está estructurada hacia un *telos*. Pero es precisamente su ca-

16. *Ibíd.*, pág. 142 (cursivas del autor).
17. *Ibíd.*, pág. 71.
18. Espero que no se me interpretará mal, como si sugiriera que los conceptos de la física matemática son definidos como «instrumentos», que tienen una intención técnica práctica. Tecno-lógica es más bien la «intuición» *a priori* o aprehensión del universo en la que la ciencia se mueve, en la que se constituye a sí misma como ciencia pura. La ciencia pura permanece comprometida con el *a priori* del que se abstrae. Sería más claro hablar del *horizonte* instrumentalista de la física matemática. Ver Suzanne Bachelard, *La Conscience de rationalité* (París: Presses Universitaires, 1958), pág. 31.

rácter neutral el que relaciona la objetividad a un sujeto histórico específico; o sea, a la conciencia que prevalece en la sociedad para la que y en la que esta neutralidad es establecida. Opera con las mismas abstracciones que constituyen la nueva racionalidad: mas como factor interno que como externo. El operacionalismo puro y aplicado, la razón práctica y teórica, la empresa científica y la de negocios ejecutan la reducción de las cualidades secundarias a primarias, la cuantificación y abstracción a partir de los «tipos particulares de entidades».

Sin duda, la racionalidad de la ciencia pura está libre de valores y no estipula ningún fin práctico, es «neutral» a cualesquiera valores extraños que puedan imponerse sobre ella. Pero esta neutralidad es un carácter *positivo*. La racionalidad científica requiere una organización social específica precisamente porque proyecta meras formas (o mera materia: en este terreno, los términos de otra manera opuestos, convergen) que pueden llevarse a fines prácticos. La formulación y la funcionalización son, *antes* que toda aplicación, la «forma pura» de una práctica social concreta. Mientras la ciencia liberaba los fines naturales de los inherentes y despojaba la materia de todas las cualidades que no sean cuantificables, la sociedad liberaba a los hombres de la jerarquía «natural» de la dependencia personal y los relacionaba entre sí de acuerdo con cualidades cuantificables; o sea, como unidades de tiempo. «Gracias a la racionalización de las formas de trabajo, la eliminación de las cualidades es transferida del universo de la ciencia al de la experiencia diaria.»[19]

Entre los dos procesos de cuantificación científica y social, ¿hay paralelismo y causación, o su conexión es simplemente obra de una constatación sociológica tardía? La discusión anterior propuso que la nueva racionalidad científica era en sí misma, en su misma abstracción y pureza, operacional en tanto que se desarro-

19. M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, loc., cit.*, pág. 50.

llaba bajo un horizonte instrumentalista. La observación y el experimento, la organización metodológica de los datos, las proposiciones y conclusiones nunca se realizan en un espacio sin estructurar, neutral, teórico. El proyecto de conocimiento implica operaciones con objetos o abstracciones de objetos que existen en un universo dado del discurso y de la acción. La ciencia observa, calcula y teoriza desde una posición en ese universo. Las estrellas que observaba Galileo eran las mismas en la antigüedad clásica, pero el diferente universo de discurso y de acción —en una palabra, la diferente realidad social— abrió la nueva dirección y amplitud de la observación y las posibilidades de ordenar los datos observados. No estoy tratando aquí la relación histórica entre la racionalidad científica y la social en los comienzos de la época moderna. Mi propósito es demostrar el carácter *interno* instrumentalista de esta racionalidad científica gracias al cual es una tecnología *a priori*, y el *a priori* de una tecnología *específica*; esto es, una tecnología como forma de control social y de dominación.

El pensamiento científico moderno, en tanto que es puro, no proyecta metas prácticas particulares ni formas particulares de dominación. Sin embargo, no existe tal cosa como la dominación *per se*. Conforme la teoría procede, se abstrae de, o rechaza, un contexto factual teleológico: el del universo dado y concreto del discurso y la acción. Es dentro de este universo donde el proyecto científico se realiza o no se realiza, donde la teoría concibe o no concibe las alternativas posibles, donde sus hipótesis subvierten o difunden la realidad prestablecida.

Los principios de la ciencia moderna fueron estructurados *a priori* de tal modo que pueden servir como instrumentos conceptuales para un universo de control productivo autoexpansivo; el operacionalismo teórico llegó a corresponder con el operacionalismo práctico. El método científico que lleva a la dominación cada vez más efectiva de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la

dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre *a través* de la dominación de la naturaleza. La razón teórica, permaneciendo pura y neutral, entra al servicio de la razón práctica. La unión resulta benéfica para ambas. Hoy, la dominación se perpetúa y se difunde no sólo por medio de la tecnología sino *como* tecnología, y la última provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura.

En este universo, la tecnología también provee la gran racionalización para la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad «técnica» de ser autónomo, de determinar la propia vida. Porque esta falta de libertad no aparece ni como irracional ni como política, sino más bien como una sumisión al aparato técnico que aumenta las comodidades de la vida y aumenta la productividad del trabajo. La racionalidad tecnológica protege así, antes que niega, la legitimidad de la dominación y el horizonte instrumentalista de la razón se abre a una sociedad racionalmente totalitaria:

> Se podría llamar filosofía autocrática de las técnicas a aquella que toma el conjunto técnico como un lugar en el que las máquinas son usadas para alcanzar el poder. La máquina es sólo un medio; el fin es la conquista de la naturaleza, la domesticación de las fuerzas naturales mediante un primer avasallamiento: la máquina es un esclavo que sirve para hacer otros esclavos. Una inspiración dominante y esclavista puede encontrarse paralelamente a la búsqueda de libertad para el hombre. Pero es difícil liberarse trasfiriendo la esclavitud a otros seres, hombres, animales o máquinas; reinar sobre una población de máquinas que someten a todo el mundo es todavía reinar, y todo reino implica la aceptación de esquemas de servidumbre.[20]

La incesante dinámica del progreso técnico ha lle-

20. Gilbert Simondon, *Du Mode d'existence des objets techniques* (París: Aubier, 1958), pág. 127.

gado a estar impregnada de contenido político, y el Logos de las técnicas ha sido convertido en un Logos de continua servidumbre. La fuerza liberadora de la tecnología —la instrumentalización de las cosas— se convierte en un encadenamiento de la liberación; la instrumentalización del hombre.

Esta interpretación ligaría el proyecto científico (método y teoría), *anterior* a toda aplicación y utilización, a un proyecto social específico, y vería el nexo precisamente en la forma interior de la racionalidad científica, esto es, en el carácter funcional de sus conceptos. En otras palabras, el universo científico (es decir, no las proposiciones específicas sobre la estructura de la materia, la energía, etc., sino la proyección de la naturaleza como materia cuantificable, guiando el tratamiento hipotético hacia la objetividad y su expresión lógico-matemática) sería el horizonte de una práctica social concreta que se *preservaría* en el desarrollo del proyecto científico.

Pero, incluso aceptando el instrumentalismo interno de la racionalidad científica, esta asunción no establecería todavía la validez *sociológica* del proyecto científico. Concediendo que la formación de los conceptos científicos más abstractos todavía mantiene la interrelación entre sujeto y objeto en un universo dado del discurso y la acción, el nexo entre la razón teórica y la práctica puede ser entendido en formas muy diferentes.

Esta interpretación diferente es ofrecida por Jean Piaget en su «epistemología genética». Piaget interpreta la formación de conceptos científicos en términos de diferentes abstracciones de una interrelación general entre sujeto y objeto. La abstracción no procede ni del mero objeto, de tal modo que el sujeto funcione sólo como el punto neutral de observación y medida, ni del sujeto como vehículo de la pura razón cognoscitiva. Piaget hace una distinción entre el proceso de conocimiento en matemáticas y en física. El primero es abstracción «en el interior de la acción en cuanto tal».

> Contrariamente a lo que se dice a menudo, los entes matemáticos no son el resultado de una abstracción a partir de los objetos, sino más bien de una acción efectuada en el seno de las acciones como tales. Reunir, ordenar, mover, etc., son acciones más generales que pensar, empujar, etc., porque se refieren a la coordinación misma de todas las acciones particulares y entran en cada una de ellas como factor coordinador.[21]

Las proposiciones matemáticas expresan así «una adecuación general al objeto», en contraste con las adaptaciones particulares que son características de las proposiciones verdaderas en física. La lógica y la lógica matemática son «una acción sobre un objeto cualquiera, es decir, una acción adecuada de forma general»,[22] y esta «acción» es de validez general en tanto que

> esta abstracción o diferenciación se extiende hasta el mismo centro de las coordinaciones hereditarias, porque los mecanismos coordinadores de la acción siempre se refieren, en sus orígenes, a coordinaciones reflejas e institutivas.[23]

En física, la abstracción procede del objeto pero esto se debe a acciones específicas por parte del sujeto, así la abstracción asume necesariamente una forma lógico-matemática porque,

> las acciones particulares dan lugar al conocimiento sólo si están coordinadas entre ellas y si esta coordinación es, por su propia naturaleza, lógico-matemática.[24]

La abstracción en física remite necesariamente a la abstracción lógico-matemática y la última es, como

21. *Introduction à l'épistémologie génétique*, tomo III (*Presses Universitaires*, París, 1950), pág. 287.
22. *Ibid.*, pág. 288.
23. *Ibid.*, pág. 289.
24. *Ibid*, pág. 291.

pura coordinación, la forma general de la acción: «la acción como tal» («*l'action comme telle*»). Y esta coordinación constituye la objetividad porque conserva estructuras hereditarias, «reflexivas e instintivas».

La interpretación de Piaget reconoce el carácter práctico interno de la razón teórica, pero lo deduce de una estructura general de acción que, en última análisis, es una estructura hereditaria, biológica. El método científico descansaría finalmente en una fundación biológica que es supra —(o más bien infra—) histórica. Es más, si se concede que todo conocimiento científico presupone la coordinación de acciones particulares, no veo por qué tal coordinación es, «por su misma naturaleza» lógico-matemática, a no ser que las «acciones particulares» sean las operaciones científicas de la física moderna, en cuyo caso la interpretación sería circular.

En contraste, con el análisis más bien psicológico y biológico de Piaget, Husserl ha ofrecido una epistemología genética que está centrada en la estructura socio-histórica de la razón científica. Me referiré aquí a la obra de Husserl [25] sólo en tanto que acentúa el grado en que la ciencia moderna es la «metodología» de una realidad histórica dada, dentro de cuyo universo se mueve.

Husserl comienza por afirmar que la matematización del universo llevó a un conocimiento práctico válido: en la construcción de una realidad «ideal» que podía ser «correlacionada» efectivamente con la realidad *empírica* (pág. 19; 42). Pero el logro científico llevaba de rechazo a una práctica *pre*científica que constituía la base original (el *Sinnesfundament*) de la ciencia galileana. Esta base *pre*científica de la ciencia en el mundo de la práctica (*Lebenswelt*), que determina la estructura teórica, no había sido puesta en duda por Galileo; es más, fue disimulado (*verdeckt*) por el desarrollo poste-

25. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie, loc. cit.*

rior de la ciencia. El resultado fue la ilusión de que la matematización de la naturaleza creaba una «verdad absoluta autónoma» (*eigenständige*) (págs 49 s), cuando en realidad, permanecía como un método y una técnica específicos para la *Lebenswelt*. El *velo* ideal (*Ideenkleid*) de la ciencia matemática es así un velo de *símbolos* que representan y al mismo tiempo enmascaran (*vertritt* y *verkleidet*) el mundo de la práctica (pág. 52).

¿Cuál es el intento y contenido precientífico original que se preserva en la estructura conceptual de la ciencia? La *medida* en la práctica descubre la posibilidad de utilizar ciertas fórmulas, configuraciones y relaciones básicas, que están universalmente «disponibles como siempre iguales, para determinar y calcular exactamente objetos y relaciones empíricas» (pág. 25). A través de toda abstracción y generalización, el método científico conserva (y enmascara) su estructura técnica precientífica; el desarrollo de la primera representa (y enmascara) el desarrollo de la segunda. Así, la geometría clásica «idealiza» la práctica de acotar y medir la tierra (*Feldmesskunst*). La geometría es la teoría de la objetificación práctica.

Sin duda, el álgebra y la lógica matemática construyen una realidad ideal absoluta, libre de las incalculables incertidumbres y particularidades de la *Lebenswelt* y de los sujetos que la viven. Sin embargo, esta construcción ideal *es* la teoría y la técnica de «idealizar» la nueva *Lebenswelt*:

> En la práctica matemática alcanzamos lo que nos es negado en la práctica empírica; esto es, la *exactitud*. Porque es posible determinar las formas ideales en términos de *identidad absoluta*... Como tales, se hacen universalmente alcanzables y disponibles... (pág. 24).

La coordinación (*Zuordnung*) de lo ideal con el mundo empírico nos permite «proyectar las regularidades anticipadas de la *Lebenswelt* práctica»:

Una vez que se poseen las fórmulas, se posee la *visión anticipada* que se desea en la práctica.

—la visión anticipada de aquello que se espera en la experiencia de la vida concreta (pág. 43).

Husserl subraya las connotaciones técnicas precientíficas de la exactitud y la fungibilidad matemática. Estas nociones centrales de la ciencia moderna salen a la superficie no como meros subproductos de la ciencia pura, sino como pertenecientes a su estructura conceptual interna. La abstracción científica de lo concreto, la cuantificación de las cualidades, que da exactitud tanto como validez universal, envuelven una experiencia concreta específica de la *Lebenswelt*: un modo específico de «ver» el mundo. Y este «ver» a pesar de su «puro», desinteresado carácter, es ver sin un determinado contexto práctico. Es anticipar (*Voraussehen*) y proyectar (*Vorhaben*). La ciencia galileana es la ciencia de la anticipación y proyección metódica y sistemática. Pero —y esto es decisivo— de una anticipación y proyección específicas, o sea, aquella que experimenta, abarca y configura el mundo en términos de relaciones calculables, predecibles, entre unidades exactamente identificables. En este proyecto, la cuantificación universal es un prerrequisito para la *dominación* de la naturaleza. Las cualidades individuales no cuantificables se levantan en el camino de una organización de los hombres y las cosas de acuerdo con el poder medible que debe ser extraído de ellas. Pero es un proyecto sociohistórico específico, y la conciencia que asume este proyecto es el sujeto oculto de la ciencia galileana; la última es la técnica, el arte de la anticipación extendida hasta el infinito (*ins Unendliche erweiterte Voraussicht*: pág. 51).

Pero precisamente porque la ciencia galileana es, en la formación de ssu conceptos, la técnica de una *Lebenswelt* específica, no *trasciende* y no puede *trascender* esta *Lebenswelt*. Permanece esencialmente dentro del marco experimental básico y dentro del universo de fines es-

tablecido por su realidad. Según la formulación de Husserl, en la ciencia galileana el «universo concreto de la causalidad se convierte en matemáticas aplicadas» (página 112); pero el mundo de percepción y experiencia,

> en el que vivimos toda nuestra vida práctica, permanece como lo que es, en su estructura esencial *inalterado* en su propia y concreta causalidad... (pág. 51, cursivas mías).

Una declaración sugestiva, que se corre el riesgo de minimizar, y sobre la que me tomo la libertad de hacer una posible interpretación. La declaración no se refiere simplemente al hecho de que, a pesar de la geometría no euclidiana, nosotros percibimos y actuamos todavía en un espacio tridimensional; o que, a pesar del concepto «estadístico» de causalidad, todavía actuamos, con sentido común, de acuerdo con las «antiguas» leyes de causalidad. Ni tampoco contradice la declaración los perpetuos cambios en el mundo de la práctica diaria como resultado de las «matemáticas aplicadas». Lo que está en juego es mucho más: el límite inherente de la ciencia y el método científico establecido gracias al cual ellos extienden, racionalizan y aseguran la *Lebenswelt* prevaleciente sin alterar su estructura esencial; esto es, *sin plantear un modo cualitativamente nuevo de «ver»* y sin plantear relaciones cualitativamente nuevas entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza.

Con respecto a las formas de vida institucionalizadas, la ciencia (tanto la pura como la aplicada) tendría así una función estabilizadora, estática, conservadora. Incluso sus logros más revolucionarios serían sólo una construcción y destrucción de acuerdo con una experiencia y organización específica de la realidad. La continua autocorrección de la ciencia —la revolución de sus hipótesis que es construida dentro de sus métodos— propaga y extiende en sí propia el mismo universo histórico, la misma experiencia básica. Conserva el mismo *a priori* formal, que lucha por un contenido práctico

muy material. Lejos de minimizar el cambio fundamental que ocurrió con el establecimiento de la ciencia galileana, la interpretación de Husserl señala el rompimiento radical con la tradición pre-galileana; el universo instrumentalista del pensamiento era en realidad un nuevo horizonte. Creó un nuevo mundo de razón teórica y práctica, pero ha permanecido comprometido con un mundo específico que tiene sus límites evidentes; en teoría tanto como en la práctica, en sus métodos puros tanto como en los aplicados.

La discusión precedente parece sugerir, no sólo las limitaciones interiores y los prejuicios del método científico, sino también su subjetividad histórica. Más aún, parece implicar la necesidad de una especie de «física cualitativa», de un renacimiento de filosofías teleológicas, etc. Admito que esta suspicacia está justificada, pero en este punto, sólo puedo afirmar que no se pretende llegar a tales ideas oscurantistas.[26]

De cualquier forma que se definan la verdad y la objetividad, ambas permanecen relacionadas con los agentes humanos de la teoría y la práctica, y con su capacidad para comprender y cambiar el mundo. A su vez, esta capacidad depende del grado en el que la materia (cualquiera que sea) es organizada y comprendida como aquello que *es* ella misma en todas las formas particulares. En estos términos, la ciencia contemporánea tiene una validez objetiva inmensamente mayor que sus predecesoras. Incluso se puede agregar que hoy el método científico es el único que puede pedir para sí tal validez; la acción recíproca de hipótesis y hechos observados. El punto al que estoy tratando de llegar es que la ciencia, *gracias a su propio método* y sus conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido ligada a la dominación del hombre: un lazo que tiende a ser fatal para el universo como totalidad. La naturaleza, comprendida y dominada científicamente, reaparece en el aparato técnico de producción y destrucción que sos-

26. Ver *infra*, capítulos IX y X.

tiene y mejora la vida de los individuos al tiempo que los subordina a los dueños del aparato. Así, la jerarquía racional se mezcla con la social. Si éste es el caso, el cambio en la dirección del progreso, que puede cortar este lazo fatal, afectará también la misma estructura de la ciencia: el proyecto científico. Sus hipótesis, sin perder su carácter racional, se desarrollarán en un contexto experimental esencialmente diferente (el de un mundo pacificado); consecuentemente, la ciencia llegaría a conceptos esencialmente diferentes sobre la naturaleza y establecería hechos esencialmente diferentes. La sociedad racional subvierte la idea de Razón.

Ya he señalado que los elementos de esta subversión, las nociones de otra racionalidad, estaban presentes en la historia del pensamiento desde sus principios. La antigua idea de un estado donde el ser alcanza la realización, donde la tensión entre «es» y «debe» se resuelve en el ciclo del eterno retorno, se separa de la metafísica de la dominación. Y también pertenece a la metafísica de la liberación: a la reconciliación de Logos y Eros. Esta idea encierra el llegar-a-descansar de la productividad drepresiva de la Razón, el fin de la dominación en la gratificación.

Las dos racionalidades en contraste no pueden ser correlacionadas con el pensamiento clásico y el moderno respectivamente, como en la formulación de John Dewey, «del gozo contemplativo a la manipulación y el control activos»; y «del conocimiento como un goce estético de las propiedades de la naturaleza... al conocimiento como un medio de control secular».[27] El pensamiento clásico estaba suficientemente comprometido con la lógica del control secular y hay un componente de acusación y rechazo en el pensamiento moderno suficiente para invalidar la formulación de John Dewey. La Razón, como pensamiento conceptual y forma de conducta, es necesariamente dominación. El Logos es ley, regla, orden mediante el conocimiento. Al incluir en una regla casos particulares bajo un universal, al

27. John Dewey, *The Quest for Certainty* (Nueva York: Minton, Balch and Co., 1929), págs. 95, 100.

someterlos a su universal, el pensamiento alcanza el dominio sobre los casos particulares. Llega a ser capaz no sólo de abarcarlos, sino también de actuar sobre ellos, controlándolos. Sin embargo, aunque todo pensamiento se halla bajo el mando de la lógica, el desarrollo de esta lógica es diferente en las distintas formas de pensamiento. La lógica clásica formal y la lógica simbólica moderna, la lógica trascendental y la dialéctica, cada una gobierna sobre un universo diferente del discurso y la experiencia. Todas se desarrollaron dentro del continuo histórico de la dominación al que pagan tributo. Y este continuo impone sobre las formas del pensamiento positivo su carácter conformista e ideológico; y sobre las del pensamiento negativo su carácter especulativo y utópico.

Como resumen, trataremos de identificar más claramente el sujeto oculto de la racionalidad científica y los fines ocultos en su forma pura. El concepto científico de una naturaleza universalmente controlable proyecta a la naturaleza como interminable materia-en-función, la pura sustancia de la teoría y la práctica. En esta forma, el mundo-objeto entra a la construcción de un universo tecnológico: un universo de instrumentos mentales y físicos, medios en sí mismos. Así, es un verdadero sistema «hipotético», dependiente de un sujeto que lo verifica y le da validez.

Los procesos de validación y verificación pueden ser puramente teóricos, pero nunca tienen lugar en un vacío, ni terminan en una mente privada, individual. El sistema hipotético de formas y funciones se hace dependiente de otro sistema: un universo preestablecido de fines en el que y *para* el que se desarrolla. Lo que aparecía extraño, ajeno al proyecto teórico, se muestra como parte de su misma estructura (sus métodos y conceptos); la objetividad pura se revela a sí misma como *objeto para una subjetividad* que provee los *telos*, los fines. En la construcción de la realidad tecnológica no existe una cosa como un orden científico puramente racional; el proceso de la racionalidad tecnológica es un proceso político.

Sólo en el medio de la tecnología, el hombre y la naturaleza se hacen objetos fungibles de la organización. La efectividad y productividad universal del aparato al que están sometidos vela por los intereses particulares que organizan al aparato. En otras palabras, la tecnología se ha convertido en el gran vehículo de la *reificación*: la reificación en su forma más madura y efectiva. La posición social del individuo y su relación con los demás parece estar determinada no sólo por cualidades y leyes objetivas, sino que estas cualidades y leyes parecen perder su carácter misterioso e incontrolable; aparecen como manifestaciones calculables de la racionalidad (científica). El mundo tiende a convertirse en la materia de la administración total, que absorbe incluso a los administradores. La tela de araña de la dominación ha llegado a ser la tela de araña de la razón misma, y esta sociedad está fatalmente enredada en ella. Y las formas trascendentes de pensamiento parecen trascender a la razón misma.

Bajo estas condiciones, el pensamiento científico (científico en el sentido más amplio, como opuesto al pensamiento confuso, metafísico, emocional, ilógico) fuera de las ciencias físicas asume la forma de un puro y autocontenido formalismo (simbolismo) por un lado y de un empirismo total, por el otro. (El contraste no es un conflicto. Véanse las muy empíricas aplicaciones de las matemáticas y la lógica simbólica en la industria electrónica). En relación con el universo establecido de discurso y conducta, la no contradicción y la no trascendencia es el común denominador. El empirismo total revela su función ideológica en la filosofía contemporánea. Con respecto a esta función, algunos aspectos del análisis lingüístico serán discutidos en el siguiente capítulo. Esta discusión está encaminada a preparar el terreno para el intento de mostrar las barreras que impiden a este empirismo llegar a apresar la realidad y establecer (o más bien re-establecer) los conceptos que pueden romper esas barreras.

7. EL TRIUNFO DEL PENSAMIENTO POSITIVO: LA FILOSOFÍA UNIDIMENSIONAL

La nueva definición del pensamiento que ayuda a coordinar las operaciones mentales con las de la realidad social aspira a una terapia. El pensamiento está en el mismo nivel que la realidad cuando se cura de la transgresión más allá de un marco conceptual que es, o puramente axiomático (la lógica, las matemáticas), o coextensivo con el universo establecido del discurso y la conducta. Así, el análisis lingüístico aspira a curar al pensamiento y al lenguaje de las nociones metafísicas que los confunden: de «espectros» de un pasado menos maduro y menos científico que, aunque ni designan ni explican, todavía persiguen a la mente. El acento se coloca en la función terapéutica del análisis filosófico: la corrección de la conducta anormal en el pensamiento y el lenguaje, la eliminación de oscuridades, ilusiones, rarezas, o al menos su denuncia.

En el capítulo IV analicé el empirismo terapéutico de la sociología cuando expone y corrige la conducta anormal en las plantas industriales, procedimiento que implica la exclusión de conceptos críticos capaces de relacionar tal conducta con la sociedad como totalidad. Gracias a esta restricción, el procedimiento teórico se hace inmediatamente práctico. Designa métodos para la mejor administración, una planificación más segura, mayor eficacia, cálculo más exacto. El análisis, por vía de la corrección y el mejoramiento, termina en afirmación; el empirismo se comprueba a sí mismo como pensamiento positivo.

El análisis filosófico no tiene una aplicación tan inmediata. Comparado con las realizaciones de la sociología y de la psicología, el tratamiento terapéutico del pensamiento sigue siendo académico. En realidad, el

pensamiento exacto, la liberación de los espectros metafísicos y de las nociones carentes de significado pueden muy bien ser considerados fines en sí mismos. Más aún, el tratamiento del pensamiento en el análisis lingüístico es un asunto particular con derechos propios. Su carácter ideológico no debe ser prejuzgado relacionando la lucha contra la trascendencia conceptual más allá del universo establecido del discurso con la lucha contra la trascendencia política más allá de la sociedad establecida.

Como toda filosofía que merezca tal nombre, el análisis lingüístico habla por sí mismo y define su propia actitud ante la realidad. Identifica como su preocupación principal la destrucción de los conceptos trascendentes; proclama como su marco de referencia el uso común de las palabras, la variedad de la conducta dominante. Con estas características, circunscribe su posición en la tradición filosófica como el polo opuesto a esas formas de pensamiento que elaboran sus conceptos en tensión, e incluso en contradicción con el universo dominante del discurso y la conducta.

En términos del universo establecido, tales formas contradictorias de pensamiento son pensamiento negativo. «El poder de lo negativo» es el principio que gobierna el desarrollo de los conceptos y la contradicción se convierte en la cualidad distintiva de la Razón (Hegel). Esta cualidad del pensamiento no está confinada a un cierto tipo de racionalismo; también fue un elemento decisivo en la tradición empirista. El empirismo no es necesariamente positivo; su actitud ante la realidad establecida depende de la *dimensión* particular de la experiencia que funciona como la fuente del conocimiento y como el marco de referencia básico. Por ejemplo, parece que el sensualismo y el materialismo son *per se* negativos hacia una sociedad en la que las necesidades vitales instintivas y materiales están insatisfechas. En contraste, el empirismo del análisis lingüístico se mueve dentro de un marco que no permite tal contradicción; la restricción autoimpuesta al universo prevaleciente de la conducta hace posible una actitud intrínse-

camente positiva. A pesar del tratamiento rígidamente neutral del filósofo, el análisis pre-limitado sucumbe al poder del pensamiento positivo.

Antes de intentar mostrar este carácter intrínsecamente ideológico del análisis lingüístico, debo intentar justificar mi juego aparentemente arbitrario y derogatorio con los términos «positivo» y «positivismo» mediante un breve comentario sobre su origen. Desde su primer empleo, probablemente en la escuela de Saint-Simon, el término «positivismo» ha encerrado: *1)* la ratificación del pensamiento cognoscitivo mediante la experiencia de los hechos; *2)* la orientación del pensamiento cognoscitivo hacia las ciencias físicas como modelo de certidumbre y exactitud; *3)* la fe en que el progreso en el conocimiento depende de esta orientación. En consecuencia, el positivismo es una lucha contra toda metafísica, trascendentalismo, e idealismo como formas de pensamiento regresivas y oscurantistas. En el grado en que la realidad dada es científicamente comprendida y transformada, en el grado en el que la sociedad se hace industrial y tecnológica, el positivismo halla en la sociedad el medio para la realización (y la ratificación) de sus conceptos: la armonía entre la teoría y la práctica, la verdad y los hechos. El pensamiento filosófico se vuelve pensamiento afirmativo; el crítico filosófico critica *dentro* del marco social y estigmatiza las nociones no positivas como meras especulaciones, sueños y fantasías.[1]

El universo del discurso y la conducta que empie-

1. La actitud conformista del positivismo frente a las formas radicales no conformistas del pensamiento aparece quizás por primera vez en la denuncia positivista de Fourier. Fourier mismo (en *La Fausse industrie*, 1835, vol. I, pág. 409) ha visto el comercialismo total de la sociedad burguesa como el fruto de «nuestro progreso en el racionalismo y el positivismo». Citado en André Lalande, *Vocabulaire technique et chitique de la philosophie*. (París, Presses Universitaires de France, 1956), pág. 792. Respecto a las diversas connotaciones del término «positivo» en la nueva ciencia social y en oposición a «negativo», ver *Doctrine de Saint-Simon*, ed. Bougle y Halévy (París, Rivière, 1924), págs. 181 s.

za a hablar en el positivismo de Saint-Simon es el de una realidad tecnológica. En él, el mundo-objeto está siendo transformado en un instrumento. Mucho de lo que todavía está fuera del mundo instrumental —la naturaleza ciega, inconquistada— aparece ahora al alcance del progreso técnico y científico. La dimensión metafísica, anteriormente campo genuino del pensamiento racional, se hace irracional y acientífica. Sobre la base de sus propias realizaciones, la Razón rechaza la trascendencia. En el último estado del positivismo contemporáneo ya no es el progreso técnico y científico el que motiva la aversión; sin embargo, la contracción del pensamiento no es menos severa porque es autoimpuesta: es el propio método de la filosofía. El esfuerzo contemporáneo por reducir el alcance y la verdad de la filosofía es tremendo y los mismos filósofos proclaman la modestia y la inefectividad de la filosofía. Ésta deja intacta la realidad establecida; aborrece las transgresiones.

El desdeñoso tratamiento por Austin de las alternativas del uso común de las palabras y su difamación de lo que nosotros «elucubramos una tarde en nuestros sillones»; la afirmación de Wittgenstein sobre que la filosofía «deja todo como es»: tales declaraciones [2] exhiben, para mí, un sadomasoquismo académico, una autohumillación y autodenuncia del intelectual cuyo trabajo no descansa en los logros científicos, técnicos y demás cosas por el estilo. Estas declaraciones de modestia y dependencia parecen volver al estado de ánimo de estricto desdén de Hume respecto a las limitaciones de la razón, que, una vez reconocidas y aceptadas, protegen al hombre de inútiles aventuras mentales, pero lo dejan perfectamente capaz de orientarse en el ambiente dado. Sin embargo, cuando Hume ata-

2. Con respecto a declaraciones similares ver Ernest Gellner, *Words and Things* (Boston, Beacon Press, 1959), págs. 100, 256 ss. La proposición de que la filosofía deja todo como es puede ser verdad dentro del contexto de la stesis de Marx sobre Feuerbach (donde es al mismo tiempo negadá) o como auto-definición del neo-positivismo, pero como proposición general sobre el pensamiento filosófico es incorrecta.

caba las sustancias, luchaba contra una fuerte ideología, mientras que sus sucesores de hoy proporcionó una justificación intelectual para aquello que la sociedad ha logrado hace mucho tiempo, esto es, la difamación de las formas alternativas de pensamiento que contradicen el universo establecido del discurso.

El estilo en el que se presenta este behaviorismo filosófico es digno de análisis. Parece moverse entre los dos polos de autoridad pontificante y despreocupada camaradería. Ambas líneas están perfectamente unidas en el uso recurrente de Wittgenstein del imperativo junto al íntimo y condescendiente «*du*» («tú»); [3] o en el primer capítulo de *El concepto del espíritu* de Gilbert Ryle, donde la presentación del «mito de Descartes» como la «doctrina oficial» acerca de la relación entre el cuerpo y la mente es seguida por la demostración preliminar de su «absurdo», que evoca a Fulano, Mengano, y lo que piensan acerca del «contribuyente medio».

A lo largo de las obras de los analistas del lenguaje se encuentra esta familiaridad con el amigo en la calle cuya habla juega un papel tan principal en la filosofía lingüística. La camaradería del lenguaje es esencial en tanto que excluye desde el principio el vocabulario intelectual de la «metafísica»; milita contra el anticonformismo inteligente, ridiculiza al «cabeza de huevo». El lenguaje de Fulano y Mengano es el lenguaje que el hombre de la calle habla en realidad; es el lenguaje que expresa su conducta; es por lo tanto el signo de la concreción. El lenguaje que provee la mayor parte del material para el análisis es un lenguaje purgado no sólo de su vocabulario «no ortodoxo», sino también de los medios de expresar cualquier otro contenido que no sea aquel que proporciona a los individuos su sociedad.

3. *Philosophical Investigations* (Nueva York: MacMillan, 1960): «y tus escrúpulos son malentendidos. Tus preguntas se refieren a palabras...» (pág. 49). ¡No pienses de nuevo en la intelección como «proceso anímico»! —Pues es tu forma de hablar la que te confunde. Más bien, pregúntate...» (pág. 61). «Considera el caso siguiente...» (pág. 62), y así sucesivamente.

El análisis lingüístico encuentra este lenguaje purgado como un hecho real y toma este lenguaje empobrecido como lo encuentra, aislándolo de aquello que no está expresado en él, aunque entre en el universo establecido del discurso como un elemento y un factor de su significado.

Rindiendo homenaje a la variedad dominante de significados y usos, al poder y el sentido común del habla ordinaria, mientras cierra el paso (como material ajeno) al análisis de lo que este habla dice acerca de la sociedad que la habla, la filosofía lingüística suprime una vez más lo que es continuamente suprimido en este universo del discurso y la conducta. La autoridad de la filosofía da su bendición a las fuerzas que *hacen* este universo. El análisis lingüístico hace abstracción de lo que el lenguaje ordinario revela hablando como lo hace: la mutilación del hombre y la naturaleza.

Más aún, muy a menudo no es ni siquiera el lenguaje ordinario el que guía el análisis, sino más bien fragmentos de lenguaje, tontos pedazos del habla que suenan como balbuceos de bebé tales como «Esto me recuerda ahora a un hombre comiendo amapolas». «Él vio un tordo», «Tuve un sombrero». Wittgenstein dedica mucha penetración y espacio al análisis de «mi escoba está en el rincón». Cito, como ejemplo representativo, un análisis de J. L. Austin en «Other Minds»: [4]

> Pueden distinguirse dos formas bastante diferentes de estar en duda:
>
> *a*) Tomemos el caso de que estamos degustando un cierto sabor. Podemos decir: «Simplemente no sé lo que es: nunca he probado nada remotamente parecido antes... No, es inútil: cuanto más lo pienso, más

4. En *Logic and Language*, Second Series, ed. A. Flew (Oxford, Blackwell, 1959), págs. 137 s. (Las notas al pie de Austin han sido omitidas). Aquí también, la filosofía demuestra su leal conformidad con el uso ordinario empleando las abreviaturas coloquiales del habla común: «don't», «isn't», en el texto Inglés.

me confundo: es perfectamente distinto y perfectamente definido; ¡único en mi experiencia!» Este ilustra el caso en el que no puedo encontrar nada en mi experiencia pasada para compararlo con el caso actual: estoy seguro de que no es apreciable como algo que haya probado antes, no se parece lo suficiente a nada que conozca para merecer la misma descripción. Este caso, aunque suficientemente claro, se oscurece dentro del tipo más común de situación en que no estoy muy seguro, o sólo más o menos seguro, o prácticamente seguro de que es el sabor de, digamos, el laurel. En todos los casos similares, estoy procurando reconocer el problema planteado buscando en mi experiencia pasada algo como él, alguna similitud en virtud de la cual merezca, más o menos positivamente, ser descrito por las mismas palabras descriptivas, y me encuentro con diversos grados de éxito.

b) El otro caso es diferente, aunque se asocia fácilmente con el primero. En él, lo que trato de hacer es saborear la experiencia actual, *indagarla, sentirla* vivamente. No estoy seguro de que *es* el sabor de la piña: ¿No hay quizá *algo* de ella, un regusto, un amargor, una falta de amargor, una sensación ácida que no es *totalmente* la de la piña? ¿No hay allí, quizás, un peculiar asomo de verde que excluye a la lila y difícilmente puede aplicarse a un heliotropo? O quizás es ligeramente extraño: debo mirar más intensamente, examinarlo una y otra vez; quizás es posible que tenga una sugestión de un reflejo poco natural, de forma que no parece agua ordinaria. Hay una falta de precisión en lo que realmente sentimos, que va o no a ser eliminada, o no solamente, mediante el pensamiento, sino por un discernimiento más agudo, por la sensación discriminatoria (aunque por supuesto es verdad que pensar en otros casos, más pronunciados, en nuestra experiencia pasada puede ayudar a nuestros poderes de discriminación y lo hace).

¿Qué puede objetarse a este análisis? En su exactitud y claridad es probablemente insuperable: es correcto. Pero eso es todo lo que es, y yo afirmo que no sólo no es suficiente sino que es destructivo del pensamiento filosófico y del pensamiento crítico como tal. Desde el punto de vista filosófico, surgen dos preguntas: *1*) la explicación de conceptos (o de palabras), ¿puede orientarse hacia, y terminar en, el universo actual del discurso ordinario?; *2*) la exactitud y la claridad, ¿son fines en sí mismas o están relacionadas con otros fines?

Contesto afirmativamente la primera pregunta en lo que se refiere a su primera parte. Los ejemplos más banales del habla, precisamente por su carácter banal, ilustran el mundo empírico en su realidad y sirven para explicar lo que pensamos y hablamos sobre él: como lo hace el análisis de Sartre de un grupo de gente esperando un autobús o el análisis de Karl Kraus de la prensa diaria. Tales análisis son explicativos porque trascienden la inmediata concreción de la situación y su expresión. La trascienden hacia los factores que *hacen* la situación y determinan la conducta de la gente que habla (o está callada) en esa situación. (En los ejemplos que acabo de citar estos factores trascendentes están llevados a la división social del trabajo.) Así, el análisis no concluye en el universo del discurso ordinario, va más allá de él y abre un universo cualitativamente diferente cuyos términos pueden incluso contradecir al ordinario.

Para emplear otro ejemplo: frases como «mi escoba está en el rincón» pueden aparecer también en la *Lógica* de Hegel, pero en ella serían reveladas como ejemplos inapropiados o incluso falsos. Serían sólo rechazos, sobrepasados por un discurso que, en sus conceptos, su estilo, su sintaxis, es de un orden diferente: un discurso para el que de ningún modo es «claro que cada frase en nuestro lenguaje "está en orden como es"».[5] El caso es más bien el exactamente opuesto: cada

5. Wittgenstein, *Philosophical Investigations, loc. cit.*, página 45.

frase está tan poco en orden, como el mundo en el que este lenguaje comunica.

La reducción casi masoquista del lenguaje a lo humilde y lo común se hace un programa: «Si las palabras 'lenguaje', 'experiencia', 'mundo', tienen un uso, éste tiene que ser tan humilde como el de las palabras 'mesa', 'lámpara', 'puerta'.»[6] Debemos «acogernos a los sujetos de nuestro pensamiento cotidiano y no desviarnos e imaginar que tenemos que describir sutilezas extremas...»;[7] como si ésta fuera la única alternativa y como si las «sutilezas extremas» no fueran un término más adecuado para los juegos con el lenguaje de Wittgenstein que para la *Crítica de la razón pura* de Kant. El pensamiento (o al menos su expresión) no sólo es encerrado en la camisa de fuerza del uso común, sino que también se le ordena no hacer preguntas ni buscar soluciones más allá de las que ya están a mano. «Los problemas no se resuelven aportando nueva información, sino poniendo orden en la que hemos conocido siempre.»[8]

La autoprescrita miseria de la filosofía, comprometida en todos sus conceptos con el actual estado de cosas, desconfía de la posibilidad de una nueva experiencia. La sujección al gobierno de los hechos establecidos es total... sólo se trata de hechos lingüísticos, desde luego, pero la sociedad habla en su lenguaje y nos dice que obedezcamos. Las prohibiciones son severas y autoritarias: «La filosofía no debe interferir de ningún modo con el uso actual del lenguaje.»[9] «Y no debemos adelantar ningún tipo de teoría. No debe haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Debemos hacer a un lado toda *explicación* y la sola descripción debe ocupar su lugar.»[10]

¿Puede uno preguntarse qué queda de la filosofía? ¿Qué queda del pensamiento, de la inteligencia, sin

6. *Ibid.*, pág. 44.
7. *Ibid.*, pág. 46.
8. *Ibid.*, pág. 47.
9. *Ibid.*, pág. 49.
10. *Ibid.*, pág. 47.

ninguna explicación? Sin embargo, lo que está en juego no es la definición de la dignidad de la filosofía. Es más bien la oportunidad de preservar y proteger el derecho, la *necesidad* de pensar y hablar en otros términos que los del uso común: términos que están llenos de sentido, que son racionales y válidos precisamente porque son otros términos. Lo que está en juego es la difusión de una nueva ideología que se propone describir lo que pasa (y es significado) eliminando los conceptos capaces de entender lo que pasa (y es significado).

Para empezar, existe una diferencia irreductible entre el universo del pensamiento y el lenguaje cotidiano por un lado, y el pensamiento y el lenguaje filosófico por el otro. En circunstancias normales, el lenguaje ordinario es en realidad procedente, es un instrumento práctico. Cuando alguien dice «mi escoba está en el rincón», probablemente trata de que algún otro que ha preguntado por la escoba vaya a cogerla o la deje allí, vaya a estar satisfecho o enojado. En cualquier forma, la frase ha cumplido su función provocando una reacción de conducta, una forma de proceder: «el efecto devora la causa; el fin absorbe los medios».[11]

En contraste, si, en un texto o un razonamiento filosófico, la palabra «sustancia», «idea», «hombre», «alienación» se convierte en sujeto de una proposición, no ocurre una transformación del significado en una reacción de conducta, ni se intenta que ocurra. Las palabras permanecen, como quien dice, sin realizarse; excepto en el pensamiento, donde pueden provocar otros pensamientos. Y a través de una larga serie de mediaciones dentro de una continuidad histórica, la proposición puede ayudar a formar y guiar una práctica. Pero la proposición permanece sin realizarse incluso entonces: sólo la hybris del idealismo absoluto afirma la tesis de una identificación final entre el pensamiento y su objeto. Las palabras con las que la filosofía está relacionada

11. Paul Valéry, «Poésie et pensée abstraite», en *Oeuvres, loc. cit.*, pág. 1.331. También «Les Droits du poete sur la langue», en *Pieces sur l'art* (París, Gallimard, 1934), págs. 47 s.

no pueden tener jamás, por tanto, un uso «tan humilde... como el de las palabras 'mesa', 'lámpara', 'puerta'».

Así, la exactitud y la claridad en la filosofía no pueden alcanzarse dentro del universo del discurso común. Los conceptos filosóficos aspiran a una dimensión del hecho y el significado que elucida las frases o palabras atomizadas del discurso común «desde el exterior», mostrando este «exterior» como esencial para la comprensión del discurso común. O, si el universo del discurso común se convierte en el objeto del análisis filosófico, el lenguaje de la filosofía se convierte en un «meta-lenguaje».[12] Incluso cuando se mueve en los humildes términos del discurso común, sigue siendo antagónico. Disuelve el contexto establecido por la experiencia del significado en el de su realidad; abstrae de la concreción inmediata para poder alcanzar la verdadera concreción.

Vistos desde esta posición, los ejemplos de análisis lingüísticos citados antes se hacen cuestionables como objetos válidos del análisis filosófico. ¿Puede contribuir al conocimiento filosófico la más exacta y clara descripción del acto de probar que algo puede o no saber como la piña? ¿Puede servir de algún modo como una crítica en la que estén en juego condiciones humanas en controversia; condiciones que no sean las de pruebas sobre el gusto médicas o psicológicas que, desde luego, no se cuentan entre los propósitos del análisis de Austin? El objeto del análisis, separado del amplio y denso contexto en el que quien habla vive y habla, está separado del medio universal en el que se forman los conceptos y llegan a ser palabras. ¿Cuál es este contexto amplio y universal en el que la gente habla y actúa y que le da a su lenguaje su significado; este contexto que no aparece en el análisis positivista, que es un enclaustramiento *a priori* tanto por los ejemplos como por el análisis mismo?

12. Ver pág. 216.

Este contexto ampliado de la experiencia, este mundo empírico real es todavía hoy el de las cámaras de gas y los campos de concentración, el de Hiroshima y Nagasaki, el de los Cadillacs americanos y los Mercedes alemanes, el del Pentágono y el Kremlin, el de las ciudades nucleares y las comunas chinas, el de Cuba, el del lavado de cerebro y las matanzas. Pero el mundo empírico real es también aquel en el que todas esas cosas se dan por aceptadas o se olvidan, son reprimidas o desconocidas, es aquel en el que la gente es libre. Es un mundo en el que la escoba en el rincón o el sabor de algo parecido a la piña son muy importantes, en el que los esfuerzos diarios y las comodidades diarias son quizás los únicos puntos que definen la tringido es parte del primero; los poderes que dominan al primero también configuran la experiencia restringida.

Sin duda, no es la tarea del pensamiento común establecer esta relación en el lenguaje común. Si de lo que se trata es de encontrar una escoba o probar una piña, la abstracción se justifica y el significado puede ser descrito y afirmado sin ninguna trasgresión en el universo político. Pero en filosofía el problema no es encontrar una escoba o probar una pina —y hoy menos que nunca debe basarse una filosofía empírica en la experiencia abstracta. Tampoco se corrige esta abstracción si el análisis lingüístico se aplica a términos y frases políticos. Toda una rama de la filosofía analítica está inmersa en esta tarea, pero el método cierra de antemano los conceptos de un análisis político y, por tanto, crítico. La traducción operacional o behaviorista asimila términos como «libertad», «gobierno», «Inglaterra» con «escoba» y «piña», y la realidad de los primeros con la de los últimos.

El lenguaje común, en su «uso humilde», puede ser desde luego una preocupación vital del pensamiento filosófico crítico, pero en el medio de este pensamiento las palabras pierden su plana humildad y revelan ese algo «oculto» que no le interesa a Wittgenstein. Consi-

dérese el análisis del «aquí» y el «ahora» en la *Fenomenología* de Hegel o (*sit venia verbo*!) la sugerencia de Lenin sobre cómo analizar adecuadamente «este vaso de agua» sobre la mesa. Tal análisis descubre la *historia*[13] en el habla cotidiana como una oculta dimensión de significado: el mando de la sociedad sobre su lenguaje. Y este descubrimiento sacude la forma natural y reificada, en la que aparece primero el universo dado del discurso. Las palabras se revelan como términos auténticos no sólo en un sentido gramatical y lógico-formal, sino también material; esto es, como los límites que definen el significado y su desarrollo: los términos que la sociedad impone sobre el discurso y la conducta. Esta dimensión histórica del significado ya no puede elucidarse mediante ejemplos como «mi escoba está en el rincón» o «hay queso en la mesa». Sin duda, tales afirmaciones pueden revelar muchas ambigüedades, adivinanzas, rarezas, pero todas están en el mismo campo de los juegos de lenguaje y el aburrimiento académico.

Orientándose en el universo reificado del discurso cotidiano, y exponiendo y aclarando el discurso en términos de este universo reificado, el análisis prescinde de lo negativo, de aquello que es ajeno y antagónico y no puede comprenderse en términos del uso establecido. Clarificando y distinguiendo significados, y conservándolos aparte, limpia al pensamiento y el habla de contradicciones, ilusiones y trasgresiones. Pero las trasgresiones no son las de la «razón pura». No son trasgresiones metafísicas más allá de los límites del conocimiento posible, sino que sirven para abrir un campo de conocimiento más allá del sentido común y la lógica formal.

Al impedir el acceso a este campo, la filosofía positivista establece un universo autosuficiente de su propiedad, cerrado y bien protegido contra la intrusión de factores exteriores que le perturben. En este respecto, importa muy poco que el contexto que da validez sea

13. Ver pág. 102.

el de las proposiciones lógicas o matemáticas, o el de los usos y costumbres. De una manera u otra, todos los posibles predicados con auténtico significado son prejuzgados. El juicio que prejuzga puede ser tan amplio como el lenguaje inglés hablado, el diccionario o cualquier otro código o convención. Una vez aceptado, constituye un *a priori* empírico que no puede trascenderse.

Pero esta aceptación radical de lo empírico viola lo empírico, porque en ella habla el individuo «abstracto», mutilado, que experimenta (y expresa) sólo aquello que le es *dado* (dado en un sentido literal), que tiene sólo los hechos y no los factores, cuya conducta es unidimensional y manipulada. En virtud de la represión de hecho, el mundo experimentado es el resultado de una experiencia restringida, y la limpieza positivista del espíritu pone al espíritu en el mismo plano que la experiencia restringida.

En esta forma expurgada, el mundo empírico llega a ser el objeto del pensamiento positivo. A pesar de toda su exploración, exposición y clarificación de las ambigüedades y las oscuridades, el neopositivismo no se preocupa de la grande y general ambigüedad y oscuridad que es el universo establecido de la experiencia. Y debe permanecer ajeno a él porque el método adoptado por esta filosofía desacredita o «traduce» los conceptos que pueden guiar la comprensión de la realidad establecida en su estructura irracional y represiva: los conceptos del pensamiento negativo. La transformación del pensamiento crítico en positivo tiene lugar principalmente en el tratamiento terapéutico de los conceptos universales; su transformación en términos operacionales y de conducta es estrechamente paralela a la traducción sociológica discutida antes.

El carácter terapéutico del análisis filosófico debe subrayarse firmemente: curar de las ilusiones, los engaños, las oscuridades, los enigmas insolubles, las preguntas sin respuesta, los fantasmas y espectros. ¿Quién es el paciente? Aparentemente, un cierto tipo de intelectual, cuya mente y cuyo lenguaje no se adap-

tan a los términos del discurso común. En realidad hay una buena porción de psicoanálisis en esa filosofía: análisis que no contiene el descubrimiento fundamental de Freud de que el problema del paciente está enraizado en una enfermedad *general* que no puede curarse mediante la terapia analítica. Cuando, en cierto sentido, según Freud, la enfermedad del paciente es una reacción de protesta contra el mundo enfermo en el que vive. Pero el médico debe hacer a un lado el problema «moral». Él tiene que devolverle la salud al paciente para hacerlo capaz de funcionar normalmente en su mundo.

El filósofo no es un médico; su tarea no es curar individuos, sino comprender el mundo en que viven: entenderlo en términos de lo que le ha hecho al hombre y lo que puede hacerle al hombre. Porque la filosofía es (históricamente, y su historia todavía es válida) lo contrario de aquello en lo que Wittgenstein intentó convertirla cuando la proclamó como la renuncia a toda teoría, como la tarea que «deja todo como es». Y la filosofía no conoce un «descubrimiento» más inútil que aquel que le «da paz a la filosofía, para que ya no esté atormentada por preguntas que pueden ponerse en duda a sí mismas».[14] No hay una sentencia más antifilosófica que el pronunciamiento del obispo Butler que adorna los *Principia Ethica* de G. E. Moore: «Todo es lo que es y, no otra cosa»; a no ser que el «es» se entienda como referente a la diferencia cualitativa entre aquello que las cosas son realmente y aquello que se hacen ser.

La crítica neopositivista todavía dirige sus esfuerzos principales contra las nociones metafísicas y está motivada por una noción de exactitud que es la de la lógica formal o la de la descripción empírica. Ya sea que la exactitud se busque en la pureza analítica de la lógica o las matemáticas, o de acuerdo con el lenguaje común, es en ambos polos de la filosofía contemporánea, el

14 *Philosophical Investigations, loc. cit.*, pág. 57.

mismo rechazo o devaluación de aquellos elementos del pensamiento y el habla que trascienden el sistema aceptado de ratificación. Esta hostilidad es más violenta cuando toma la forma de la tolerancia, esto es, cuando se concede un cierto valor de verdad a los conceptos trascendentes en una dimensión separada de sentido y significado (verdad poética, verdad metafísica). Porque precisamente el planteamiento de una reserva especial en la que se permite que el pensamiento y el lenguaje sean legítimamente inexactos, vagos e incluso contradictorios, es la forma más efectiva de proteger el universo normal del discurso de ser seriamente perturbado por ideas poco apropiadas. Toda la verdad que pueda encerrarse en la literatura es una verdad «poética», toda la verdad que pueda encerrarse en el idealismo crítico es una verdad «metafísica»; su validez, si tiene alguna, no compromete ni al discurso ni a la conducta comunes, ni a la filosofía ajustada a ellos. Esta nueva forma de la doctrina de la «doble verdad» sanciona una falsa conciencia negando la importancia del lenguaje trascendente para el universo del lenguaje común y proclamando la no interferencia total. Cuando el verdadero valor del primero consiste precisamente en su relevancia con respecto al segundo y su interferencia con él.

Bajo las condiciones represivas en las que los hombres piensan y viven, el pensamiento —cualquier forma de pensar que no esté confinada a la orientación pragmática dentro del *statu quo*— puede reconocer los hechos y responder a los hechos sólo «yendo detrás» de ellos. La experiencia tiene lugar ante una cortina que oculta y, si el mundo es la apariencia de algo que está detrás de la cortina de la experiencia inmediata, en términos de Hegel, somos nosotros mismos los que estamos detrás de la cortina. Nosotros mismos, no como sujetos de sentido común, como en el análisis lingüístico, ni como los sujetos «purificados» de las medidas científicas, sino como sujetos y objetos de la lucha histórica del hombre con la naturaleza y con la sociedad.

Su facticidad es histórica, incluso cuando todavía es la de la naturaleza en bruto, inconquistada.

Esta disolución, e incluso subversión intelectual de los hechos dados, es la tarea histórica de la filosofía y de la dimensión filosófica. El método científico, también, va más allá de los hechos e incluso contra los hechos de la experiencia inmediata. El método científico se desarrolla en la tensión entre apariencia y realidad. La mediación entre el sujeto y el objeto del pensamiento, sin embargo, es esencialmente diferente. En la ciencia, el medio es la observación, la medida, el cálculo, la experimentación con sujetos despojados de cualquier otra cualidad; el sujeto abstracto proyecta y define al objeto abstracto.

En contraste, los objetos del pensamiento filosófico están relacionados con una conciencia para la cual las cualidades concretas entran en los conceptos y en su interrelación. Los conceptos filosóficos retienen y explican las mediaciones precientíficas (el trabajo de la práctica cotidiana, la organización económica, la acción política) que han hecho al mundo-objeto lo que actualmente es: un mundo en el que todos los hechos son acontecimientos, ocurren en un continuo histórico.

La separación entre la ciencia y la filosofía es en sí misma un acontecimiento histórico. La física aristotélica era parte de la filosofía y, como tal, preparatoria para la «ciencia primera»: la ontología. El concepto aristotélico de la materia se distingue del de Galileo y el post-galileano no sólo en términos de diferentes estadios en el desarrollo del método científico (y en el descubrimiento de diferentes «capas» de la realidad), sino también, y quizás primariamente, en términos de diferentes proyectos históricos, de una diferente empresa histórica que establece tanto una naturaleza diferente como una sociedad diferente. La física aristotélica se hace *objetivamente* errónea con la nueva experiencia y aprehensión de la naturaleza, con el establecimiento histórico de un nuevo mundo de sujeto y objeto, y la falsedad de la física aristotélica se remonta entonces a la experiencia y aprehensión pasadas y superadas.[15]

Pero estén o no integrados en la ciencia, los conceptos filosóficos permanecen como antagónicos al campo del discurso común, porque siguen incluyendo contenidos que no han sido realizados en la palabra hablada, la conducta manifiesta, las condiciones o disposiciones perceptibles, las propensiones dominantes. Así, el universo filosófico sigue conteniendo «fantasmas», «ficciones» e «ilusiones» que pueden ser más racionales que su negación, en tanto que son conceptos que reconocen los límites y los engaños de la racionalidad prevaleciente. Expresan la experiencia que Wittgenstein rechaza; esto es, que «contrariamente a nuestras ideas preconcebidas, es posible pensar 'tal y cual' cualquiera que sea su significado».[16]

El descuido o la aclaración de esta dimensión filosófica específica ha llevado al positivismo contemporáneo a moverse en un mundo sintéticamente empobrecido de concreción académica, y a crear más problemas ilusorios de los que ha destruido. Raramente ha exhibido alguna filosofía un *esprit de sérieux* tan tortuoso como el desplegado en análisis tales como el de la interpretación de Tres Ratones Ciegos en un estudio de «lenguaje metafísico e ideográfico», con su discusión de «un *triple-principio-de-ceguera-ratonil* artificialmente construido en secuencia asimétrica construida de acuerdo con los puros principios de la ideografía».[17]

Quizás este ejemplo no sea justo. Sin embargo, es justo decir que ni la metafísica más abstrusa ha exhibido preocupaciones tan artificiales y una jerigonza tal como las que se han provocado en relación con los problemas de reducción, traducción, descripción, denotación, nombres propios, etc. Los ejemplos son hábilmene mantenidos en equilibrio entre la seriedad y la broma: las diferencias entre Scott y el autor de *Wa-*

15. Ver *supra*, capítulo VI, especialmente págs. 183-184.
16. Wittgenstein, *loc. cit.*, pág. 47.
17. Margaret Masterman, en *British Philosophy in the Mid-Century*, ed. C. A. Mace (Londres: Allen and Unwin, 1957), pág. 323.

verly; la calvicie del actual rey de Francia; Fulano encontrando o no encontrando al «contribuyente medio» Mengano en la calle; yo viendo aquí y ahora una mancha roja y diciendo «esto es rojo»; o la revelación del hecho de que la gente a menudo describe sentimientos como temblores, retorcimientos, aflicciones, palpitaciones, tirones, picazones, punzadas, erizadas, llamaradas, pesos, náuseas, apetencias, cerrazones, hundimientos, tensiones, roeduras y sobresaltos.[18]

Este tipo de empirismo sustituye el odiado mundo de fantasmas, mitos, leyendas e ilusiones por un mundo de fragmentos conceptuales o sensuales, de palabras y expresiones que luego son organizadas dentro de una filosofía. Y todo esto no sólo es legítimo, es incluso correcto, porque revela hasta qué punto las ideas, aspiraciones, recuerdos e imágenes no operacionales han llegado a ser inútiles, irracionales, confusas y sin sentido.

Al aclarar este desorden, la filosofía analítica conceptualiza la conducta en la actual organización tecnológica de la realidad, pero también acepta los veredictos de esta organización; la destrucción de una antigua ideología se convierte en parte de una nueva ideología. No sólo las ilusiones son destruidas, sino también la verdad contenida en esas ilusiones. La nueva ideología encuentra su expresión en declaraciones como la «filosofía sólo afirma lo que todo el mundo admite» o que nuestra reserva común de palabras encierra «todas las distinciones que los hombres han encontrado que vale la pena hacer».

¿Qué es esta «reserva común»? ¿Incluye la «idea» de Platón, la «esencia» de Aristóteles, el *Geist* de Hegel, la *Verdinglichung* de Marx en la traducción adecuada que se quiera? ¿Incluye las palabras claves del lenguaje poético? ¿O la prosa surrealista? Y si lo hace, ¿los contiene en su connotación negativa, esto es, invalidando el universo del uso común? Si no es así, todo un cuerpo de distinciones que el hombre ha juzgado me-

18. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind, loc. cit.*, páginas 38 s.

ritorio hacer es rechazado, trasladado al campo de la ficción o la mitología; una falsa conciencia mutilada es colocada como la verdadera conciencia que decide sobre el sentido y la expresión de aquello que es. El resto es denunciado —y endosado— como ficción o mitología.

No está claro, sin embargo, qué lado es el que está comprometido con la mitología. Sin duda, la mitología es pensamiento inmaduro y primitivo. El proceso de civilización invalida el mito (ésta es casi una definición del progreso), pero también puede hacer volver el pensamiento racional a un *status* mitológico. En el último caso, las teorías que identifican y proyectan posibilidades históricas pueden llegar a ser irracionales, o más bien parecer irracionales, porque contradicen la racionalidad del universo establecido del discurso y la conducta.

Así, en el proceso de la civilización, el mito de la Edad de Oro y el Milenio es sometido a una racionalización progresiva. Los elementos (históricamente) imposibles son separados de los posibles: el sueño y la ficción, de la ciencia, la técnica y los negocios. En el siglo XIX, las teorías del socialismo tradujeron el mito original en términos sociológicos; o más bien descubrieron en las posibilidades históricas dadas el centro racional del mito. A continuación, sin embargo, se realizó el movimiento contrario. Hoy, las nociones racionales y realistas de ayer parecen ser otra vez mitológicas al ser confrontadas con las condiciones actuales. La realidad de las clases trabajadoras en la sociedad industrial avanzada hace del «proletariado» marxiano un concepto mitológico; la realidad del socialismo actual hace de la idea marxiana un sueño. La reversión es provocada por la contradicción entre la teoría y los hechos; una contradicción que no falsifica por sí misma a la primera. El carácter acientífico, especulativo, de la teoría crítica se deriva del carácter específico de sus conceptos, que designan y definen lo irracional en lo racional, la mistificación en la realidad. Su cualidad mitológica refleja la mistificadora cualidad de los hechos

dados: la armonización falaz de las contradicciones sociales.

Los logros técnicos de la sociedad industrial avanzada y la manipulación efectiva de la productividad mental y material han traído consigo un *desplazamiento en la clave de la mistificación.* Tiene sentido decir que la ideología llega a estar incorporada en el mismo proceso de producción, y también puede tener sentido sugerir que, en esta sociedad, lo racional más que lo irracional llega a ser el más efectivo vehículo de mistificación. El punto de vista de que el crecimiento de la represión en la sociedad contemporánea se manifiesta, en la esfera ideológica, primero en el ascenso de pseudofilosofías irracionales (*filosofía de la vida*; las nociones de «comunidad» como opuesto a «sociedad»; de «sangre» y «tierra», etc.) fue refutada por el fascismo y el nacionalsocialismo. Estos regímenes negaron esta filosofía y sus propias «filosofías» irracionales mediante la total racionalización técnica del aparato social. Fue la movilización total de la maquinaria material y mental la que hizo el trabajo e instaló su poder mistificador sobre la sociedad. Sirvió para hacer individuos incapaces de ver «detrás» de la maquinaria a los que la utilizaban, los que obtenían beneficios de ella y los que pagaban por ella.

Hoy, los elementos mistificadores son dominados y empleados en la publicidad productiva, la propaganda y la política. La magia, la brujería y la entrega al éxtasis son practicadas en la rutina diaria del hogar, la tienda y la oficina, y los logros racionales anulan la irracionalidad del todo. Por ejemplo, el tratamiento científico del vejatorio problema de la aniquilación mutua —las matemáticas y los cálculos del asesinato y el sobre-asesinato, la medición de la extensión variable de la radiactividad, los experimentos sobre la resistencia en situaciones anormales— es mistificador en el grado en que promueve (e incluso exige) una conducta que acepta la enajenación. Así contrarresta una verdadera conducta racional: la negativa a ir por el mismo camino y el

esfuerzo por evitar las condiciones que provocan la enajenación.

Contra esta nueva mistificación, que convierte la racionalidad en su opuesto, la distinción debe ser mantenida. Lo racional *no* es irracional y la diferencia entre un reconocimiento y un análisis exactos de los hechos y una especulación vaga y emocional es más esencial que nunca. El problema es que las estadísticas, las medidas y los estudios en el campo de la sociología empírica y la ciencia política no son suficientemente racionales. Llegan a ser mistificadores en la medida en que están separados del verdadero contexto concreto que hace los hechos y determina sus funciones. Este contexto es más amplio y distinto que el de las plantas y tiendas investigadas, los pueblos y ciudades estudiadas, las áreas y grupos cuya opinión pública es encuestada o cuyas posibilidades de sobrevivir son calculadas. Y también es más real en el sentido de que crea y determina los hechos investigados, medidos y calculados. Este contexto real en el que los sujetos particulares alcanzan su significado real sólo es definible dentro de una *teoría* de la sociedad, porque los factores en los hechos no son datos inmediatos de observación medida e interrogación. Llegan a ser datos sólo en un análisis que sea capaz de identificar la estructura que sostiene unidas las partes y procesos de la sociedad que determina su interrelación.

Decir que este meta-contexto es la Sociedad (con «S» mayúscula) es objetivar la totalidad sobre y por encima de los hechos. Pero esta objetivación tiene lugar en la realidad, *es* la realidad, y el análisis sólo puede superarla reconociéndola y comprendiendo su dimensión y sus causas. La Sociedad es en realidad la totalidad que ejercita su poder independiente sobre los individuos y esta Sociedad no es un «fantasma» inidentificable. Tiene su duro centro empírico en el sistema de instituciones, que son las relaciones establecidas y cristalizadas entre los hombres. Abstraerse de ellas falsifica las medidas, preguntas y cálculos, pero los falsifica en una dimensión que no aparece en las medidas,

preguntas y cálculos; que por tanto no entra en conflicto con ellos y no se opone a ellos. Conservan su exactitud y son mistificaciones en su misma exactitud.

En su denuncia del carácter mistificador de los términos trascendentes, las nociones vagas, los universales metafísicos y sus semejantes, el análisis lingüístico mistifica los términos del lenguaje común dejándolos en el contexto represivo del universo establecido del discurso. Es dentro de este universo represivo en donde se realiza la explicación de sentido de acuerdo con las líneas de conducta; la explicación que debería exorcizar los antiguos «fantasmas» lingüísticos de los anticuados mitos cartesianos y sus semejantes. El análisis lingüístico sostiene que si Fulano y Mengano hablan de lo que están pensando, se refieren simplemente a las percepciones, nociones o disposiciones específicas que vienen a tener, la mente es un fantasma verbalizado. En forma semejante, la voluntad no es una facultad real del alma, sino simplemente una forma específica de disposiciones, tendencias y aspiraciones. Lo mismo ocurre con la «conciencia», el «yo», la «libertad»: todos son explicables en términos que designen maneras o formas particulares de conducta. Volveré más adelante a este tratamiento de los conceptos universales.

La filosofía analítica a menudo extiende la atmósfera de denuncia e investigación por comisiones investigadoras. El intelectual es llamado a juicio. ¿Qué quiere usted decir cuando dice...? ¿No oculta algo? Usted habla un lenguaje sospechoso. No habla como todos nosotros, como el hombre de la calle, sino más bien como un extranjero, que no pertenece a este lugar. Tenemos que ponerlo en línea, exponer sus trucos, purgarlo. Le enseñaremos a decir lo que piensa, a «aclararse», a «poner sus cartas sobre la mesa». Por supuesto, no nos estamos imponiendo sobre usted y su libertad de pensamiento y de palabra; puede pensar lo que quiera. Pero una vez que habla tiene que comunicarnos sus pensamientos... en nuestro lenguaje o en el suyo. Desde luego, puede hablar su propio lenguaje, pero debe ser

traducible y será traducido. Puede hablar en términos poéticos... eso está bien. Amamos la poesía. Pero queremos entender su poesía y sólo podemos hacerlo si podemos interpretar sus símbolos, metáforas e imágenes en los términos de lenguaje común.

El poeta puede responder que en verdad él quiere que su poesía sea comprensible y comprendida (para eso la escribe), pero si lo que dice pudiera ser dicho en lenguaje común él hubiera sido el primero en hacerlo. Puede decir: La comprensión de mi poesía presupone la destrucción y la invalidación precisamente de ese universo de discurso y conducta al que quieren traducirla. Mi lenguaje puede aprenderse como cualquier otro lenguaje (de hecho, es también el lenguaje de ustedes), entonces se vería que mis símbolos, metáforas, etc., *no* son símbolos, metáforas, etc., sino que significan exactamente lo que dicen. Su tolerancia es engañosa. Al reservarme un nicho especial de sentido y significación, me conceden salir de la cordura y la razón, pero, desde mi punto de vista, el manicomio está en otro lado.

El poeta también puede apreciar que la sólida sobriedad de la filosofía lingüística habla un lenguaje bastante prejuiciado y emocional: el de los jóvenes o viejos enojados. Su vocabulario abunda en «impropio», «raro», «absurdo», «enrevesado», «extraño», «parloteo», y «jerigonza». Las rareras impropias y enrevesadas tienen que ser marginadas si se busca que la comprensión sensible permanezca. La comunicación no debe estar por encima de la capacidad de la gente; los contenidos que van más allá del sentido común y científico no deben perturbar el universo académico y ordinario del discurso.

Pero el análisis crítico debe separarse de aquello que lucha por comprender; los términos filosóficos no deben ser los términos comunes para poder dilucidar el significado total de los otros.[19] Porque el universo establecido del discurso está atravesado por la marca de

19. La filosofía analítica contemporánea ha reconocido en su propia manera esta necesidad como el problema del *meta lenguaje*: Ver la pág. 198 y la pág. 213.

las formas específicas de dominación, organización y manipulación a las que están sujetos los miembros de la sociedad. Para vivir, la gente depende de sus jefes y políticos, de sus trabajos y sus vecinos, que les hacen hablar y entender como ellos lo hacen; se ven obligados, por necesidad social, a identificar la «cosa» (incluyendo su propia persona, su mente y sus sentimientos) con sus funciones. ¿Cómo lo sabemos? Porque vemos televisión, escuchamos la radio, leemos los periódicos y revistas, hablamos con la gente.

En estas circunstancias, la frase hablada es una expresión del individuo que la habla, *y* de aquellos que le hacen hablar como lo hace, *y* de toda tensión o contradicción que puedan interrelacionar. Al hablar su propio lenguaje, el individuo también habla el lenguaje de sus dominadores, benefactores, anunciantes. No sólo se expresan a *sí mismos*, a su propio conocimiento, sentimientos y aspiraciones, sino también algo que está más allá de ellos mismos. Describiendo «por sí mismos» la situación política, ya sea en su pueblo o en la escena internacional, ellos (y «ellos» incluye *nosotros*, los intelectuales que lo advierten y lo critican) describen lo que sus medios de comunicación de masas les dictan, y ésto se disuelve en lo que piensan, ven y sienten.

Describiendo mutuamente nuestros amores y odios, nuestros sentimientos y resentimientos, tenemos que usar los términos de nuestros anuncios, películas, políticos y libros de éxito. Tenemos que usar los mismos términos para describir nuestros automóviles, comidas y muebles, colegas y competidores, y nos entendemos perfectamente. Esto tiene que ser así, porque el lenguaje no es privado y personal, o más bien lo privado y personal es mediatizado por el material lingüístico disponible, que es material social. Pero esta situación descalifica al lenguaje común en la tarea de realizar la función de dar validez que realiza en la filosofía analítica. «Lo que la gente quiere decir cuando dice...» está relacionado con lo que *no* dice. Es decir, lo que dicen no puede ser tomado como valor directo: no porque mientan, sino porque el universo de pensamiento y práctica

en el que viven es un universo de contradicciones manipuladas.

Circunstancias como ésta pueden ser irrelevantes para el análisis de declaraciones como «me rasco», «él come palomitas», o «ahora esto me parece rojo», pero pueden llegar a ser vitalmente relevantes cuando la gente dice realmente algo («ella lo ama», «él no tiene corazón», «esto no es justo», «¿qué puedo hacer sobre eso?») y son vitales para el análisis lingüístico de la ética, la política, etc. En suma, el análisis lingüístico no puede alcanzar otra exactitud empírica que la que extrae la gente del estado de cosas dado y no puede alcanzar otra claridad que la que se le permite dentro de este estado de cosas; esto es, permanece dentro de los límites del discurso mistificado y engañoso.

Cuando parece ir más allá de este discurso, como en sus purificaciones lógicas, sólo permanece el esqueleto del mismo universo: un fantasma mucho más fantasmal que aquellos que el análisis combate. Si la filosofía es algo más que una ocupación, debe mostrar los fundamentos que hacen del discurso un universo mutilado y engañoso. Dejar esta tarea al colega en el Departamento de Sociología o Psicología es convertir la división establecida del trabajo académico en un principio metodológico. Y tampoco puede hacerse a un lado la tarea por el modesto principio de que el análisis lingüístico sólo tiene el humilde propósito de clarificación del pensamiento y el habla «confusos». Si esta clarificación va más allá de la mera enumeración y clasificación de posibles significados en contextos posibles, dejando la elección ampliamente abierta a cualquiera de acuerdo con las circunstancias, es todo menos una humilde tarea. Tal clarificación comprendería un análisis del lenguaje común en áreas de auténtica controversia, reconociendo el pensamiento confuso donde *parece* ser menos confuso, revelando la falsedad contenida en tanto empleo normal y claro. Entonces, el análisis lingüístico alcanzaría un nivel en el que los procesos sociales específicos configurarían y limitarían el universo del discurso, haciéndolo visible y comprensible.

Aquí es donde se presenta el problema del «metalenguaje»; los términos que analizan el significado de ciertos términos deben ser distintos o distinguibles de estos últimos. Deben ser más y otra cosa que meros sinónimos que todavía pertenecen al mismo (inmediato) universo del discurso. Pero si este metalenguaje va a traspasar verdaderamente la dimensión totalitaria del universo establecido del discurso, en el que las diferentes dimensiones del lenguaje son integradas y asimiladas, debe ser capaz de explicitar el proceso social que ha determinado y «cerrado» el universo establecido del discurso. En consecuencia, no puede ser un metalenguaje técnico, construido principalmente con la vista puesta en la claridad semántica o lógica. El propósito es más bien hacer que el mismo lenguaje establecido revele lo que oculta o excluye, porque lo que va a ser revelado y denunciado opera *dentro* del universo del discurso y la acción comunes, y el lenguaje dominante *contiene* el metalenguaje.

Este desiderátum ha sido cumplido en la obra de Karl Kraus, quien ha demostrado cómo un examen «interno» del habla y la escritura, de la puntuación, incluso de los errores tipográficos, puede revelar todo un sistema moral y político. Este examen se mueve todavía dentro del universo común del discurso; no necesita ningún lenguaje artificial de «alto nivel» para extrapolar y clarificar el lenguaje examinado. La palabra, la forma sintáctica, son leídas en el contexto en que aparece: por ejemplo, en un periódico que, en una ciudad o un país específico, expone opiniones específicas a través de la pluma de personas específicas. El contexto lexicográfico y sintáctico se abre así a otra dimensión —que no es extraña sino constitutiva del significado y la constitución del mundo—: la de la prensa de Viena durante y después de la primera guerra Mundial; la actitud de los editores sobre la matanza, la monarquía, la república, etc. A la luz de esta dimensión, el empleo de la palabra, la estructura de la frase, asumen un significado y una función que no aparece en la lectura «inmediata». Los crímenes contra el lenguaje que apa-

recen en el estilo de los periódicos pertenecen a su estilo político. La sintaxis, la gramática, el vocabulario se convierten en actos morales y políticos. El contexto puede ser estético o filosófico: crítica literaria, una conferencia ante una sociedad cultural, y cosas semejantes. En estos casos, el análisis lingüístico de un poema o un ensayo confronta el material (inmediato) dado (el lenguaje del respectivo poema o ensayo) con aquello que el escritor encontró en la tradición literaria y que transformó.

Para tal análisis, el significado de un término o una forma exige su desarrollo en un universo multidimensional, donde todo significado expresado participa de varios «sistemas» interrelacionados, extendidos uno sobre otro y antagónicos. Por ejemplo, pertenece:

a) un proyecto individual, esto es, la comunicación específica (un artículo periodístico, un discurso), hecha en una ocasión específica con un propósito específico;

b) a un sistema supraindividual establecido de ideas, valores y objetivos del que el proyecto individual participa;

c) a una sociedad particular que en sí misma integra diferentes e incluso conflictivos proyectos individuales y supra-individuales.

Como ejemplo: un determinado discurso, artículo periodístico o incluso una comunicación privada es hecha por un cierto individuo que es el encargado de hacer declaraciones (autorizado o no autorizado) en nombre de un grupo particular (profesional, residencial, político, intelectual) en una sociedad específica. Este grupo tiene sus propios valores, objetivos, códigos de pensamiento y conducta que entran —afirmados o atacados— dentro de varios grados de conciencia y claridad en la comunicación individual. Esta última «individualiza» así un sistema de significados supra-individual, que constituye una dimensión del discurso diferente y sin embargo fundida con la comunicación individual.

Y este sistema supra-individual es a su vez parte de un campo de significado comprensivo, omnipresente, que ha sido desarrollado, y por lo general «cerrado», por el sistema social dentro del que y a partir del cual la comunicación se produce.

El grado y extensión del sistema social de significación varía considerablemente en diferentes períodos históricos y de acuerdo con el nivel de cultura alcanzado, pero sus fronteras se definen con suficiente claridad si la comunicación se refiere a algo más que los implementos y relaciones de la vida diaria que no llevan a controversia. Hoy, los sistemas sociales de significación unen a diferentes Estados nacionales y áreas lingüísticas, y estos amplios sistemas de significado tienden a coincidir con la órbita de las más o menos avanzadas sociedades capitalistas por un lado, y la de las sociedades comunistas en crecimiento en el otro. A la vez que la función determinante del sistema social de significación se afirma más rígidamente en el universo del discurso controvertido, político, opera también, de una manera mucho más encubierta, inconsciente, emocional, en el universo del discurso común. Un análisis auténticamente filosófico de significado tiene que tener en cuenta todas estas dimensiones de significación, porque las expresiones lingüísticas participan de todas ellas. Consecuentemente, en filosofía el análisis lingüístico tiene un compromiso extralingüístico. Si se decide por hacer una distinción entre el uso legítimo y el ilegítimo, entre el significado auténtico y el ilusorio, el sentido y el sinsentido, invoca un juicio político, estético o moral.

Puede objetarse que tal análisis «externo» (entre comillas porque en realidad *no* es externo, sino más bien el desarrollo interno de significado) está particularmente fuera de lugar cuando el propósito es aprehender el significado de los términos analizando su función y empleo en el discurso común. Pero mi respuesta es que esto es precisamente lo que *no* hace el análisis lingüístico en la filosofía contemporánea. Y no lo hace en tan-

to que transfiere el discurso común a un universo académico especial que es purificado y sintético incluso donde (y especialmente donde) rebosa de lenguaje común. En este tratamiento analítico del lenguaje común, este último es realmente estirilizado y anestesiado. El lenguaje multidimensional es convertido en lenguaje unidimensional, en el que los significados diferentes y conflictivos ya no se interpenetran sino que son mantenidos aparte; la explosiva dimensión histórica del significado es silenciada.

El interminable juego de lenguaje de Wittgenstein con la construcción de piedras, o la conversación de Fulano y Mengano pueden servir de ejemplos otra vez. A pesar de la simple claridad del ejemplo, los que hablan y su situación permanece sin identificación. Son «x» e «y», sin que importe qué hablen tan familiarmente. Pero en el universo real del discurso, «x» e «y» son «fantasmas». No existen; son el producto del filósofo analítico. Sin duda, la conversación de «x» e «y» es perfectamente comprensible, y el análisis lingüístico aparece correcto a la comprensión normal de la gente común. Pero en realidad, nosotros nos entendemos sólo a través de áreas de incomprensiones y equivocaciones. El universo real del lenguaje común es el de la lucha por la existencia. Es en realidad un universo vago, oscuro, ambiguo, y desde luego que necesita ser clarificado. Más aún, tal clarificación puede cubrir una función terapéutica, y si la filosofía llega a ser terapéutica habrá llegado a su propio terreno.

La filosofía se acerca a esta meta en la medida en que libera al pensamiento de la esclavización por parte del universo establecido del discurso y la conducta, demuestra la negatividad del sistema establecido (sus aspectos positivos reciben abundante publicidad en cualquier forma) y proyecta alternativas. Sin duda, la filosofía contradice y proyecta sólo en el pensamiento. Es ideología, y este carácter ideológico es el destino mismo de la filosofía, un destino que ningún cientificismo ni positivismo pueden superar. Sin embargo, su esfuerzo ideológico puede ser verdaderamente terapéutico, puede

mostrar la realidad como aquello que realmente es y mostrar aquello que la realidad evita que sea.

En la era totalitaria, la tarea terapéutica de la filosofía sería una tarea política, puesto que el universo establecido de lenguaje común tiende a coagularse en un universo totalmente manipulado y adoctrinado. Entonces, la política aparecería en la filosofía, no como una disciplina especial o un objeto de análisis, ni como una filosofía política especial, sino como el intento de sus conceptos por comprender la realidad sin mutilarla. Si el análisis lingüístico no contribuye a tal comprensión; si, en vez de eso, contribuye a cerrar el pensamiento en el círculo del universo mutilado del discurso común, es, en su punto más alto, del todo inconsecuente. Y, en su punto más bajo, una huida hacia lo que no es controvertible, lo irreal, hacia aquello que sólo académicamente es objeto de controversia.

LA POSIBILIDAD DE LAS ALTERNATIVAS

8. EL COMPROMISO HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA

El compromiso de la filosofía analítica con la realidad mutilada del pensamiento y el habla se muestra claramente en su tratamiento de los *universales*. El problema ya fue mencionado como parte del carácter general inherentemente histórico y al mismo tiempo trascendente de los conceptos filosóficos. Ahora requiere una discusión más detallada. Lejos de ser sólo un problema abstracto de epistemología o una pregunta pseudoconcreta sobre el lenguaje y su uso, la cuestión del *status* de los universales está en el centro mismo del pensamiento filosófico, porque el tratamiento de los universales revela la posición de una filosofía en la cultura intelectual: su función histórica.

La filosofía analítica contemporánea se propone exorcizar «mitos» o «fantasmas» metafísicos tales como el Espíritu, la Conciencia, la Voluntad, el Alma, el Yo, disolviendo la intención de estos conceptos en afirmaciones sobre operaciones, actuaciones, poderes, disposiciones, propensiones, habilidades, etc., particularmente identificables. El resultado muestra, de una manera extraña, la impotencia de la destrucción: el fantasma sigue persiguiéndonos. Aunque cada interpretación o traducción puede describir adecuadamente un proceso mental particular el acto de imaginar lo que quiero decir cuando digo «yo» o lo que quiere decir el cura cuando dice que María es una «buena chica», ni una sola de estas reformulaciones, ni su suma total, parecen captar o incluso circunscribir el significado total de términos como el Espíritu, la Voluntad, el Yo, el Bien. Estos universales siguen persistiendo tanto en el uso común como en el «poético» y cada uso los distingue de las

distintas formas de conducta o disposición que, según el filósofo analítico, completan su significado.

Sin duda, tales universales no pueden alcanzar validez mediante la afirmación de que denotan una totalidad que es superior y diferente de sus partes. Aparentemente lo son, pero esta «totalidad» requiere un análisis del contexto de la experiencia no mutilado. Si este análisis supralingüístico es rechazado, si el lenguaje común se toma como valor inmediato, esto es, si un universo falaz de entendimiento general entre la gente se sustituye por el universo prevaleciente de incomprensión y comunicación administrada, los universales en tela de juicio son ciertamente traducibles y su sustancia «mitológica» puede ser disuelta dentro de formas de conducta y disposiciones.

Sin embargo, esta misma disolución debe ser puesta en cuestión, no sólo para bien del filósofo, sino para bien de la gente común en cuya vida y en cuyo discurso tal disolución tiene lugar. No se trata de su propia acción y su propio comentario; es algo que les pasa a ellos y que los viola en tanto que son obligados, por las «circunstancias», a identificar su espíritu con el proceso mental, su yo con los roles y las funciones que tiene que desempeñar en su sociedad. Si la filosofía no comprende estos procesos de conversión e identificación como procesos sociales, esto es, como mutilación de la mente (y del cuerpo) infligida a los individuos por su sociedad, la filosofía sólo lucha contra el fantasma de la sustancia que quiere desmistificar. El carácter mistificador no se adhiere a los conceptos de «espíritu», «Yo», «conciencia», etc., sino más bien a su conversión a términos de conducta. La conversión es falaz precisamente porque traduce fielmente el concepto en modos reales de conducta, propensiones y disposiciones y, al hacerlo así, toma las apariencias mutiladas y organizadas (¡bastante reales en sí mismas!) por la realidad.

Sin embargo, incluso en esta batalla de los fantasmas, se levantan fuerzas que deben llevar la falsa guerra a un fin Uno de los problemas más perturbadores en

la filosofía analítica es el de las declaraciones sobre universales como «nación», «Estado», «la Constitución Británica», «la Universidad de Oxford», «Inglaterra».[1] Ninguna entidad particular corresponde a estos universales y, sin embargo, tienen un perfecto sentido, incluso es inevitable decir que la «nación» fue movilizada, que «Inglaterra» declaró la guerra, que yo estudié en la «Universidad de Oxford». Toda traducción reductiva de tales declaraciones parece cambiar su significado. Podemos decir que la Universidad no es una entidad particular más allá de sus distintas facultades, bibliotecas, etcétera, sino que es justamente la forma en que las mismas están organizadas, y podemos aplicar la misma explicación, modificada, a las demás declaraciones. Sin embargo, la manera en que tales cosas y personas están organizadas, integradas y administradas opera *como* una entidad diferente de sus partes componentes, hasta un grado tal que puede disponer de la vida y la muerte, como en el caso de la nación y la constitución. Las personas que ejecutan el veredicto, si son identificables, no lo hacen como individuos sino como «representantes» de la Nación, la Empresa, la Universidad. El Congreso de los Estados Unidos reunido en sesión, el Comité Central, el Partido, el Consejo de Administración, el Presidente, los Encargados de Negocios, y la Facultad, al reunirse y adoptar una política son entidades tangibles y efectivas sobre y por encima de los individuos que las componen. Son tangibles en los documentos, en los resultados de sus leyes, en las armas nucleares que ordenan y producen, en los nombramientos, salarios y exigencias que establecen. Reunidos en una asamblea, los individuos son los portavoces (a menudo sin adver-

1. Ver Gilbert Ryle, *The Concept of the Mind, loc. cit.*, págs. 17 s. y *passim.*; J. Wisdom, «Metaphysics and Verification», en: *Philosophy and Psycho-Analysis*, Oxford, 1953; A. G. N. Flew, *Introduction to Logic and Language* (First Series), Oxford, 1955; D. F. Pears, «Universals», en *Ibíd.*, Second Series, Oxford, 1959; J. O. Urmson, *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956; B. Russell, *My Philosophical Development*, Nueva York, 1959. Peter Laslett (ed.) *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, 1956, págs. 22 ss.

tirlo) de instituciones, influencias, intereses, incorporados en organizaciones. En su decisión (voto, presión, propaganda) —que ya en sí misma es el resultado de instituciones e intereses en competencia—, la Nación, el Partido, la Empresa, la Universidad es puesta en movimiento, preservada y reproducida como una realidad (relativamente) última, universal, que dirige a las instituciones particulares y a las gentes sometidas a ellas.

Esta realidad ha asumido una existencia superimpuesta, independiente; por tanto las afirmaciones relativas a ella significan un universal real y no pueden ser traducidas adecuadamente en afirmaciones relativas a entidades particulares. Y sin embargo, la urgencia por realizar tal conversión, la protesta ante su imposibilidad, indica que hay algo equivocado en ello. Para que tuviesen sentido, «la nación» o «el partido» *deberían* ser convertibles en sus constituyentes y componentes. El hecho de que *no* sea posible, es un hecho *histórico* que se interpone en el camino del análisis lógico y lingüístico.

La ausencia de armonía entre el individuo y las necesidades sociales, y la falta de instituciones representativas en las que los individuos trabajen para sí mismos y hablen por sí mismos, lleva a la realidad de universales como la Nación, el Partido, la Constitución, la Empresa, la Iglesia; una realidad que no es idéntica a ninguna entidad particular identificable (individuo, grupo o institución). Estos universales expresan varios grados y formas de reificación. Su independencia, aunque real, es espuria en tanto que es la de los poderes particulares que han organizado la *totalidad* de la sociedad. Una reconversión que disolviera la sustancia espuria de lo universal es todavía un desiderátum; pero es un desiderátum político.

> Se cree morir por la Clase, se muere por las gentes del Partido. Se cree morir por la Patria, se muere por los Industriales. Se cree morir por la Libertad de las personas, se muere por la Libertad de los dividendos. Se cree morir por el Proletariado, se muere por su Buro-

> cracia. Se cree morir por orden de un Estado, se muere por el Dinero que lo sostiene. Se cree morir por una nación, se muere por los bandidos que la amordazan. Se cree... pero, ¿por qué creer en una oscuridad tal? ¿Creer? ¿Morir?... ¿cuándo se trata de aprender a vivir? [2]

Ésta es una auténtica «traducción» de universales hipostatizados en la concreción y sin embargo reconoce la realidad del universal llamándolo por su propio nombre. La totalidad hipostatizada resiste la disolución analítica, no porque sea una entidad mítica detrás de entidades y actuaciones particulares, sino porque es el terreno concreto y objetivo de su funcionamiento en el contexto social e histórico dado. Como tal, es una fuerza real, sentida y ejercitada por los individuos en sus acciones, circunstancias y relaciones. Ellos la comparten (de una manera desigual); ella decide sobre su existencia y sus posibilidades. El fantasma real tiene una realidad concluyente: la del poder separado e independiente de la totalidad sobre el individuo. Y esta totalidad no es meramente una *Gestalt* percibida (como en la psicología), ni un absoluto metafísico (como en Hegel), ni un Estado totalitario (como en la ciencia política vulgar): es el estado de cosas establecido que determina la vida de los individuos.

Sin embargo, incluso si le damos tal realidad a estos universales políticos, ¿no tienen todos los demás universales un *status* muy diferente? Lo tienen, pero su análisis es conservado muy fácilmente dentro de los límites de la filosofía académica. La siguiente discusión no aspira a entrar en el «problema de los universales», sólo trata de esclarecer el alcance (artificialmente) limitado del análisis filosófico y de indicar la necesidad de ir más allá de esos límites. La discusión será centrada otra vez en universales sustantivos, en tanto que distin-

2. François Perroux, *La Coexistence Pacifique, loc. cit.*, vol. III, pág. 631.

tos de los lógico-matemáticos (serie, número, clase, etc.) y, entre los primeros, en los conceptos más abstractos y controvertibles que presentan el reto verdadero al pensamiento filosófico.

El universal sustantivo no sólo se abstrae de la entidad concreta, denota asimismo una entidad diferente. El «espíritu» es algo más y diferente que los actos conscientes y la conducta. Su realidad puede ser descrita aproximadamente como la manera o la forma en que estos actos particulares son sintetizados, integrados por un individuo. Podemos sentirnos tentados a decir que *a priori* sintetizados por una «apercepción trascendental», en el sentido de que la síntesis integradora que hace posibles los procesos y actos particulares los *precede,* los configura, los distingue de «otros espíritus». Sin embargo, esta formulación violentaría el concepto de Kant, porque la prioridad de tal conciencia es una prioridad empírica, que incluye la experiencia, las ideas, las aspiraciones supra-individuales de grupos sociales particulares.

Ante estas características, la conciencia puede muy bien ser llamada una disposición, una propensión o una facultad. No es una disposición o facultad individual entre otras, sin embargo, sino, en sentido estricto, una disposición general que es común, en diversos grados, a los miembros individuales de un grupo, clase o sociedad. Sobre esta base, la distinción entre la conciencia verdadera y la falsa es plenamente significativa. La primera sintetizará los datos de la experiencia en conceptos que reflejen, tan total y adecuadamente como sea posible, la sociedad dada en los hechos dados. Se sugiere esta definición «sociológica», no por ningún prejuicio en favor de la sociología, sino por la inserción de hecho de la sociedad en los datos de la experiencia. En consecuencia, la represión de la sociedad en la formación de conceptos equivale a un confinamiento académico de la experiencia, una restricción del significado.

Más aún, la restricción normal de la experiencia produce una penetrante tensión, incluso un conflicto, entre

«el espíritu» y el proceso mental, entre la conciencia y los actos conscientes. Si yo hablo del espíritu de una persona no me refiero meramente a sus procesos mentales tal como se revelan en su expresión, su habla, su conducta, etc., ni tampoco meramente a sus disposiciones o facultades tal como son experimentadas o inferidas de la experiencia. También me refiero a aquello que ella *no* expresa, por lo que no muestra disposición alguna, pero que sin embargo está presente y que determina, en un grado considerable, su conducta, su entendimiento, la formación y el rango de sus conceptos.

Estos elementos «negativamente presentes» son las fuerzas ambientales» específicas que precondicionan su espíritu por la repulsión espontánea ante ciertos datos, condiciones, relaciones. Están presentes como material rechazado. Su *ausencia* es una realidad; un factor positivo que explica su proceso mental real, el significado de sus palabras y su conducta. ¿Significado para quién? No sólo para el filósofo profesional, cuya tarea es rectificar los errores que cubren el universo del discurso común, sino también para aquellos que sufren estos errores, aunque puedan no darse cuenta de ello: para Fulano y Mengano. El análisis lingüístico contemporáneo evita esta tarea, interpretando los conceptos en términos de una mente empobrecida y precondicionada. Lo que está en juego es la intención no reducida, no expurgada, de ciertos conceptos claves, su función en la comprensión de la realidad no reprimida, en el pensamiento no conformista, crítico.

¿Son aplicables los comentarios que se acaban de presentar sobre el contenido real de universales tales como «espíritu» y «conciencia» a otros conceptos, como los universales abstractos y sin embargo sustantivos, como Belleza, Justicia, Felicidad, con sus contrarios respectivos? Parece ser que la persistencia de estos universales intraducibles como puntos clave del pensamiento refleja la conciencia desgraciada de un mundo dividido en el que «aquello que es» no se acerca e incluso niega a «aquello que puede ser». La irreductible

diferencia entre el universal y sus particulares parece estar enraizada en la experiencia original de la inconquistable diferencia entre potencialidad y realidad: entre dos dimensiones del único mundo experimentado. El universal comprende en una sola idea las posibilidades que están realizadas y al mismo tiempo detenidas en la realidad.

Al hablar de una bella muchacha, un bello paisaje, un bello cuadro, tengo desde luego cosas muy diferentes en la mente. Lo que es común a todos ellos —la «belleza»— no es ni una misteriosa entidad ni un mundo misterioso. Al contrario, nada es quizá tan directo y claramente experimentado como la apariencia de la «belleza» en varios objetos bellos. El novio y el filósofo, el artista y el enterrador pueden «definirla» de maneras muy diferentes, pero todos definen el mismo estado o condición específicos: alguna cualidad o cualidades que hacen a lo bello contrastar con otros objetos. En esta vaguedad y concreción, la belleza es experimentada *en* lo bello; esto es, es vista, escuchada, olida, tocada, sentida, comprendida. Es experimentada casi como una conmoción, debida quizás al carácter contrastante de la belleza, que rompe el círculo de la experiencia cotidiana y abre (por un breve momento) otra realidad (de la que el temor puede ser un elemento integral).[3]

Esta descripción tiene precisamente ese carácter metafísico que el análisis positivista desea eliminar mediante la traducción, pero la traducción elimina aquello que tiene que ser definido. Hay muchas definiciones técnicas más o menos satisfactorias de la belleza en la estética, pero parece ser que sólo hay una que preserva el contenido que se experimenta de la belleza y que es por tanto la definición menos exacta: la belleza como una «promesse de bonheur».[4] Esta definición aprehende la referencia a una condición de los hombres y las cosas y a una relación entre hombres y cosas que ocurre mo-

3. Rilke, *Duineser Elegien*, primera Elegía.
4. Stendhal.

mentáneamente al tiempo que se desvanece, que aparece en formas tan diferentes como individuos hay y que, *al desvanecerse*, manifiesta lo que puede ser.

La protesta contra el carácter vago, oscuro, metafísico de tales universales, la insistencia en una concreción familiar y la protectora seguridad del sentido común y científico revela todavía algo de aquella angustia primordial que guió los orígenes conocidos del pensamiento filosófico en su evolución de la religión a la mitología y de la mitología a la lógica; la defensa y la seguridad todavía son grandes apartados en los presupuestos, tanto intelectuales como nacionales. La experiencia cruda parece estar más familiarizada con lo abstracto y lo universal de lo que lo está la filosofía analítica; parece estar incrustada en un mundo metafísico.

Los universales son elementos primarios de la experiencia; no como conceptos filosóficos, sino como las cualidades propias del mundo con el que uno es confrontado diariamente. Lo que se experimenta es, por ejemplo, la nieve, la lluvia o el calor, una calle, una oficina o un jefe, el amor o el odio. Las cosas particulares (entidades) y los sucesos sólo aparecen en (e incluso *como*) una colmena y una continuidad de relaciones, como incidentes y partes en una configuración general de la que son inseparables; no pueden aparecer de ningún otro modo sin perder su identidad. Son cosas y sucesos particulares sólo contra un trasfondo general que es más que un trasfondo: es el terreno concreto del que salen, en el que existen y pasan. Este terreno está estructurado sobre universales como el color, la forma, la densidad, la dureza, la suavidad, la luz o la oscuridad, el movimiento o el descanso. En este sentido, los universales parecen designar la «materia» del mundo:

> Quizás podemos definir la «materia» de mundo como lo que es designado por palabras que, cuando son empleadas correctamente, aparecen como sujetos y predicados o términos de relaciones. En ese sentido, yo diría

> que el material del mundo consiste en cosas como la blancura, más que en objetos que tengan la propiedad de ser blancos... Tradicionalmente, cualidades tales como blanco, duro o dulce cuentan como universales, pero si la teoría anterior es válida, sintácticamente están más cerca de las sustancias.[5]

El carácter sustantivo de las «cualidades» señala el origen relacionado con la experiencia de los universales sustantivos, la manera en que los conceptos se originan en la experiencia inmediata. La filosofía del lenguaje de Humboldt subraya el carácter experiencial del concepto en su relación con el mundo; esto le lleva a asumir un parentesco original no sólo entre conceptos y palabras, sino también entre conceptos y sonidos (*Laute*). Sin embargo, si la palabra, como vehículo de los conceptos, es el verdadero «elemento» del lenguaje, no comunica el concepto confeccionado, ni contiene el concepto ya fijo y «cerrado». La palabra meramente sugiere un concepto, se relaciona a sí misma con un universal.[6]

Pero precisamente la relación de la palabra con un sustantivo universal (concepto) hace imposible, de acuerdo con Humboldt, imaginar el origen del lenguaje como empezando por la significación de los objetos por palabras y luego procediendo a su combinación (*Zusammenfügung*):

> En realidad, el habla no es construida a partir de palabras precedentes, sino al contrario: las palabras salen de la totalidad del habla (*aus dem Ganzen der Rede*).[7]

La «totalidad» que aparece a la vista aquí debe ser deslindada en términos de una entidad independiente, de una «Gestalt» y otras cosas semejantes. El concepto expresa de algún modo la diferencia y la tensión entre

5. Bertrand Russell, *My Philosophical Development* (Nueva York, Simon and Schuster, 1959), págs. 170-171.
6. Wilhem v. Humboldt, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues... loc. cit.*, pág. 197.
7. *Ibid.*, págs. 74-75.

potencialidad y realidad: la identidad en esta diferencia. Aparece en la relación entre las cualidades (blanco, duro; pero también bello, libre, justo) y los conceptos correspondientes (blancura, dureza, belleza, libertad, justicia). El carácter abstracto de los segundos parece designar las cualidades más concretas como realizaciones parciales, aspectos, manifestaciones de una cualidad más universal *y* más «excelente», que es experimentada *en* lo concreto.[8]

Y en virtud de esta relación, la cualidad concreta parece representar una negación tanto como una realización del universal. La nieve es blanca, pero no es «blancura»; una muchacha puede ser bella, incluso *una* belleza, pero no «belleza»; un país puede ser libre (en comparación con otros) porque sus gentes tienen ciertas libertades, pero no es la encarnación misma de la libertad. Más aún, los conceptos son significativos sólo en el contraste experimentado con sus opuestos: lo blanco con lo no blanco, lo bello con lo no bello. Las declaraciones negativas pueden ser convertidas algunas veces en positivas: «negro» o «gris» por «no blanco», «feo» por «no bello».

Estas formulaciones no alteran la relación entre el concepto abstracto y sus realizaciones concretas: el concepto universal denota aquello que la entidad particular es, y *no* es. La traducción puede eliminar la negación oculta reformulando el significado en una proposición no contradictoria, pero la declaración sin traducir sugiere una necesidad real. Hay *más* en el nombre abstracto (belleza, libertad) que en las cualidades (bello, libre) atribuidas a la persona, cosa o condición particulares. El sustantivo universal encierra cualidades que sobrepasan toda experiencia particular, pero persiste en la mente, no como una invención de la imaginación ni como posibilidades lógicas, sino como el «material» del que está hecho nuestro mundo. Ninguna nieve es puramente blanca, ni ninguna bestia u hombre cruel es toda la crueldad que el hombre conoce; la que conoce como

8. Ver pág. 234.

una fuerza casi inagotable en la historia y la imaginación.

Pero hay una clase más amplia de conceptos —nos atreveríamos a decir, los conceptos filosóficos relevantes— en los que la relación cuantitativa entre lo universal y lo particular adquiere un aspecto cualitativo, en los que el universal abstracto parece designar potencialidades en un sentido histórico, concreto. Como quiera que «hombre», «naturaleza», «justicia», «belleza» o «libertad» puedan definirse, sintetizan contenido experienciales en ideas que trascienden sus realizaciones particulares, que son algo que está para ser superado, que puede ser llevado más allá. Así, el concepto de belleza, comprende toda la belleza no realizada *todavía*; el concepto de libertad, toda la libertad no alcanzada *todavía*.

O, para usar otro ejemplo, el concepto filosófico «hombre» aspira a las facultades humanas totalmente desarrolladas que son sus facultades distinguibles y que aparecen como posibilidades en las condiciones en las que los hombres viven realmente. El concepto articula las cualidades que son consideradas «típicamente humanas». Esta vaga frase puede servir para elucidar la ambigüedad en tales definiciones filosóficas; esto es, que las mismas reúnen las cualidades que pertenecen a *todos* los hombres contrastados con otros seres vivientes y, al mismo tiempo, son presentadas como la más adecuada o más alta realización del hombre.[9]

9. Esta interpretación, que subraya el carácter *normativo* de los universales, puede relacionarse con la concepción del universal en la filosofía griega; esto es, la noción de lo más general como lo más alto, lo primero en «excelencia» y por tanto la verdadera realidad: «...la generalidad no es un sujeto sino un predicado, un predicado precisamente de la primacía implícita en la excelencia superlativa de la actuación. La generalidad, por lo tanto, es general precisamente porque, y sólo en la medida en que es 'como' primacía. Es general, entonces, no en el sentido de un universo lógico o de un concepto de clase, sino en el sentido de una norma que, sólo porque es universalmente vinculante, consigue unificar una multiplicidad de partes en un todo. Es muy importante advertir que la relación de este todo con sus partes *no* es mecánica (todo = suma

Los universales aparecen así como instrumentos conceptuales para la comprensión de condiciones particulares de cosas a la luz de sus potencialidades. Son históricos y suprahistóricos; conceptualizan el material del que consiste el mundo experimentado, y lo conceptualizan con una imagen de sus posibilidades, a la luz de su limitación actual, su supresión y su negación. Ni la experiencia ni el juicio son privados. Los conceptos filosóficos se forman y desarrollan dentro de la conciencia de una condición general en una continuidad histórica; se elaboran desde una posición individual dentro de una sociedad específica. El material del pensamiento es material histórico; no importa cuán abstracto, general o puro pueda llegar a ser en la teoría filosófica o científica. El carácter universal-abstracto y al mismo tiempo histórico de estos «objetos eternos» del pensamiento es reconocido y claramente declarado en *La ciencia y el mundo moderno* de Whitehead: [10]

> Los objetos eternos son... en su naturaleza, abstractos. Por «abstracto» entiendo aquello que un objeto eterno es en sí mismo —esto es, su esencia—, lo que es comprensible sin referencia a alguna experiencia particular. Ser abstracto es trascender la ocasión particular del acontecer actual. Pero trascender una ocasión actual no quiere decir estar desconectado de ella. Al contrario, yo sostengo que cada objeto eterno tiene su propia co-

de sus partes), sino inmanentemente teleológica (todo = distinto de la suma de sus partes). Es más, esta concepción inmanentemente teleológica de la totalidad como funcional sin ser intencional por toda su importancia para el fenómeno de la vida, no es exclusivamente o incluso originalmente una categoría 'orgánica'. Está enraizada, por el contrario, en la funcionalidad inmanente, intrínseca de la excelencia como tal, que *unifica* una variedad precisamente en el proceso de 'aristocratizarla', siendo ia excelencia y la unidad las condiciones de la realidad total de la variedad, incluso como variedad» Harold A. T. Reiche, «*General Because First*»: *A Presocratic Motive in Aristotle's Theology* (Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 1961, Publications in Humanaties n.° 52), págs. 105 s.

10. (Nueva York, MacMillan, 1926), págs. 228 s.

> nexión con cada una de tales ocasiones, a la que yo llamo su forma de incorporación en esa ocasión... Así, el *status* metafísico de un objeto eterno es el de una posibilidad para una realidad. Cada ocasión real se define de acuerdo con su carácter según cómo sean actualizadas esas posibilidades para aquella ocasión.

Los elementos de experiencia, proyección y anticipación de posibilidades reales entran dentro de la síntesis conceptual: con una forma respetable como hipótesis, con una forma desprestigiada como «metafísica». En diversos grados, son irreales porque van más allá del universo establecido de conducta y pueden ser incluso indeseables en nombre del a limpieza y la exactitud. Sin duda, en el análisis filosófico,

> Pocos avances reales... pueden esperarse ampliando nuestro universo para incluir las llamadas entidades posibles,[11]

pero todo depende de cómo se utiliza la navaja de Ockham; esto es, qué posibilidades deben ser cortadas. La posibilidad de una organización social de la vida enteramente diferente no tiene nada en común con la «posibilidad» de un hombre con un sombrero verde que aparecerá mañana en todos los zaguanes, pero tratarlos con la misma lógica puede ser útil para la difamación de posibilidades indeseables. Criticando la introducción de entidades posibles, Quine escribe que semejante

> universo superpoblado es en muchos sentidos desagradable. Ofende el sentido estético de los que gustamos de los paisajes desérticos, pero esto no es lo peor. [Tal] acumulación de posibles es un campo abierto para los elementos del desorden.[12]

11. W. V. O. Quine, *From a Logic Point of View, loc. cit.*, pág. 4.
12. *Ibid.*

Raramente ha alcanzado la filosofía contemporánea una formulación más auténtica del conflicto entre su objeto y su función. El síndrome lingüístico de «agradable», «sentido estético» y «paisaje desértico» evoca el aire liberador del pensamiento de Nietzsche, que destroza la Ley y el Orden, mientras el «campo abierto para los elementos del desorden» pertenece al lenguaje hablado por las autoridades judiciales y de información. Lo que aparece desagradable y desordenado desde el punto de vista lógico, puede comprender muy bien los elementos agradables de un orden diferente y puede ser así una parte esencial del material con el que se construyen los conceptos filosóficos. Ni el sentido estético más refinado, ni el más exacto concepto filosófico son inmunes contra la historia. Los elementos de desorden figuran entre los puros objetos del pensamiento. También ellos están separados de una base social y los contenidos de los que se abstraen guían la abstracción.

De este modo, se levanta el espectro del «*historicismo*». Si el pensamiento procede de condiciones históricas que siguen operando en la abstracción, ¿hay alguna base objetiva sobre la que se puede hacer la distinción entre las varias posibilidades proyectadas por el pensamiento, entre formas de trascendencia conceptual diferentes y en conflicto? Es más, la cuestión no puede ser discutida sólo con referencia a diferentes proyectos *filosóficos*.[13] En la medida en que el proyecto filosófico es *ideológico*, es parte de un proyecto *histórico*; esto es, pertenece a una etapa y un nivel específicos del desarrollo social, y el concepto crítico filosófico se refiere (¡no importa cuán indirectamente!) a posibilidades alternativas de este desarrollo.

La búsqueda de criterios para juzgar entre diferentes proyectos filosóficos lleva así a la búsqueda de criterios para juzgar entre diferentes proyectos y alternativas históricas, entre diferentes modos actuales y posibles de entender y cambiar al hombre y a la naturaleza.

13. Para este uso del término «proyecto», ver Introducción.

Mencionaré sólo unas cuantas proposiciones que sugieren que el carácter histórico interno de los conceptos filosóficos, lejos de impedir la validez objetiva, define la base para su validez objetiva.

Hablando y pensando para sí mismo, el filósofo habla y piensa desde una posición particular en su sociedad, y lo hace con el material transmitido y utilizado por esta sociedad. Pero al hacer ésta, habla y piensa dentro de un universo común de hechos y posibilidades. A través de los diversos agentes y soportes individuales de la experiencia, a través de los diferentes «proyectos» que guían las formas del pensamiento desde los asuntos de la vida cotidiana hasta la ciencia y la filosofía, la interacción entre el sujeto colectivo y un mundo común persiste y constituye la validez objetiva de los universales. Es objetivo:

1. En virtud de la materia (el material) opuesta al sujeto que aprehende y comprende. La formación de conceptos permanece determinada por la estructura de la materia que no se disuelve en subjetividad (incluso si su estructura es totalmente lógico-matemática). No puede ser válido ningún concepto que defina su objeto por medio de propiedades y funciones que no pertenecen al objeto (por ejemplo, el individuo no puede ser definido como capaz de llegar a ser idéntico a otro individuo; el hombre como capaz de permanecer eternamente joven). Sin embargo, la materia confronta al sujeto en un universo histórico, y la objetividad aparece bajo un horizonte abierto; es transformable.

2. Por la estructura de la sociedad específica en la que tiene lugar el desarrollo del concepto. Esta estructura es común a todos los sujetos en el universo respectivo. Existen bajo las mismas condiciones naturales, el mismo régimen de producción, el mismo modo de explotar la riqueza social, la misma herencia del pasado, el mismo grado de posibilidades. Todas las diferencias y conflictos entre clases, grupos e individuos se despliegan dentro de este marco común.

Los objetos del pensamiento y la percepción, tal

como aparecen ante los individuos anteriorente a toda interpretación «subjetiva», tienen en común ciertas cualidades primarias que pertenecen a estos dos soportes de la realidad: 1) a la estructura física (natural) de la materia, y 2) a la forma que ha adquirido la materia en la práctica histórica colectiva que ha hecho de ella (materia) objeto *para un sujeto*. Los dos soportes o aspectos de la objetividad (físicos e históricos) están interrelacionados de tal modo que no pueden ser aislados uno del otro; el aspecto histórico no puede eliminarse nunc atan radicalmente que sólo permanezca el soporte físico «absoluto».

Por ejemplo, he intentado mostrar que, en la realidad tecnológica, el mundo-objeto (incluyendo los sujetos) se experimenta como un mundo de *instrumentos*. El contexto tecnológico define previamente la forma en que aparecen los objetos. Para el científico aparecen *a priori* como elementos libres de valor o complejos de relaciones, susceptibles de ser organizados en un sistema lógico-matemático; y para el sentido común aparecen como el material de trabajo o placer, producción o consumo. El mundo-objeto es así el mundo de un proyecto histórico específico y nunca es accesible fuera del proyecto histórico que organiza la materia, y la organización de la materia es al mismo tiempo una empresa teórica y práctica.

He usado el término «proyecto» tan repetidamente, porque me parece que acentúa más claramente el carácter específico de la práctica histórica. Es el resultado de una determinada elección, una medida, entre otras posibles, para comprender, organizar y transformar la realidad. La elección inicial define el rango de posibilidades abiertas de este modo e impide las posibles alternativas incompatibles con ella.

Propondré ahora algunos criterios para acercarnos al verdadero valor de los diferentes proyectos históricos. Estos criterios tienen que referirse a la manera en que un proyecto histórico realiza posibilidades dadas; no posibilidades formales, sino aquellas que envuelven las formas de existencia humana. Tal realización está de

hecho en movimiento bajo toda situación histórica. Toda sociedad establecida *es* tal realización; más aún, tiende a prejuzgar la racionalidad de proyectos *posibles*, a conservarlos dentro de su marco. Al mismo tiempo, toda sociedad establecida se enfrenta con la actualidad o posibilidad de una práctica histórica cuantitativamente diferente que puede destruir el marco institucional existente. La sociedad establecida ha demostrado ya su verdadero valor como proyecto histórico. Ha tenido éxito en la organización de la lucha del hombre con el hombre y con la naturaleza; reproduce y protege (más o menos adecuadamente) la existencia humana (siempre con la excepción de aquellos que son declarados proscritos, enemigos extraños u otras víctimas del sistema). Pero contra este proyecto en plena realización emergen otros proyectos, y entre ellos, aquellos que cambiarían el proyecto establecido en su totalidad. Los criterios sobre la verdad histórica objetiva pueden ser formulados mejor como criterios de su racionalidad con referencia a tal proyecto trascendente:

1. El proyecto trascendente debe estar de acuerdo con las posibilidades reales abiertas en el nivel alcanzado de la cultura material e intelectual.
2. El proyecto trascendente, para refutar la totalidad establecida, debe demostrar su propia racionalidad *más alta*, en el triple sentido de que:

a) ofrece la perspectiva de preservar y mejorar los logros productivos de la civilización;
b) define la totalidad establecida en sus mismas estructuras, tendencias básicas y relaciones;
c) su realización ofrece una mayor oportunidad para la pacificación de la existencia, dentro del marco de las instituciones que ofrecen una mayor oportunidad para el libre desarrollo de las necesidades y las facultades humanas.

Obviamente, esta noción de la racionalidad contiene, especialmente en la última declaración, un juicio de valor y yo repito lo que he declarado antes: creo que el

mismo concepto de Razón se origina en este juicio de valor, y que el concepto de verdad no puede separarse del valor de la Razón.

«Pacificación», «libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas», son conceptos que pueden ser definidos empíricamente en términos de los recursos y capacidades intelectuales y materiales disponibles, y de su uso sistemático para atenuar la lucha por la existencia. Ésta es la base objetiva de la racionalidad histórica.

Si la misma continuidad histórica provee la base objetiva para determinar la verdad de diferentes proyectos históricos, ¿determina también su orden de sucesión y sus límites? La verdad histórica es comparativa; la racionalidad de lo posible depende de la de lo actual, la verdad del proyecto trascendente depende de la del proyecto en realización. La ciencia aristotélica fue refutada sobre la base de sus logros; si el capitalismo es refutado por el comunismo, será gracias a sus propios logros. La continuidad se preserva a través de la ruptura: el desarrollo cuantitativo se convierte en cambio cualitativo si alcanza la estructura misma de un sistema establecido; la racionalidad establecida se hace irracional cuando, en el curso de su desarrollo *interno,* las posibilidades del sistema superan a sus instituciones. Tal refutación interna pertenece al carácter histórico de la realidad y el mismo carácter le confiere su intención crítica a los conceptos que comprenden esta realidad. Reconocen y anticipan lo irracional en la realidad establecida: proyectan la negación histórica.

¿Es «determinada» esta negación? Esto es, ¿la sucesión interna de un proyecto histórico, una vez que ha llegado a ser una totalidad, está necesariamente predeterminada por la estructura de su totalidad? Si es así, el término «proyecto» sería falaz. Aquello que es una posibilidad histórica llegaría tarde o temprano a ser real; y la definición de libertad como necesidad comprendida tendría una connotación represiva que no

tiene. Todo esto puede no ser importante. Lo que importa es que tal determinación histórica (a pesar de toda ética, de toda psicología sutil) absolvería los crímenes contra la humanidad que la civilización sigue cometiendo y así facilitaría su continuación.

Sugiero la frase «elección determinada» para subrayar la inserción de la libertad en la necesidad histórica; la frase no hace más que condensar la proposición de que los hombres hacen su propia historia, pero la hacen bajo condiciones dadas. Son determinadas: 1. Las contradicciones específicas que se desarrollan dentro de un sistema histórico como manifestaciones del conflicto entre lo potencial y lo actual; 2. los recursos materiales e intelectuales disponibles para el sistema respectivo; 3. el grado de libertad práctica y teórica compatible con el sistema. Estas condiciones dejan abiertas posibilidades alternativas de desarrollar y utilizar los recursos disponibles, posibilidades alternativas de «hacer una vida», de organizar la lucha del hombre con la naturaleza.

Así, dentro del marco de una situación dada, la industrialización puede proceder de diferentes maneras, bajo control privado o colectivo, e incluso, bajo control privado, en diferentes direcciones de progreso y con diferentes metas. La elección es primariamente (¡pero sólo primariamente!) privilegio de aquellos grupos que han obtenido el control sobre el proceso productivo. Su control protege la forma de vida de la totalidad, y la necesidad de esclavitud es el resultado de su libertad. La posible abolición de esta necesidad depende de una nueva inserción de la libertad: no cualquier libertad, sino la de los hombres que comprenden la necesidad dada como dolor insufrible e innecesario.

Como proceso histórico, el proceso dialéctico comprende a la conciencia: el reconocimiento y el dominio de las potencialidades liberadoras. Así, comprende la libertad. En el grado en que la conciencia esté determinada por las exigencias e intereses de la sociedad establecida, «carece de libertad»; en el grado en que la

sociedad establecida es irracional, la conciencia llega a ser libre para la más alta racionalidad histórica sólo en la lucha *contra* la sociedad establecida. La verdad y la libertad del pensamiento negativo tienen su base y su razón en esta lucha. Así, según Marx, el proletariado es la fuerza histórica liberadora sólo como fuerza revolucionaria; la negación determinada del capitalismo ocurre *si* y *cuando* el proletariado ha llegado a ser consciente de sí mismo y de las condiciones y procesos que configuran su sociedad. Esta toma de conciencia es un prerrequisito tanto como un elemento de la práctica de la negación. Este «si» es esencial al progreso histórico: es el elemento de la libertad (¡y de la oportunidad!) que abre las posibilidades de conquistar la necesidad de los hechos dados. Sin él, la historia recae en la oscuridad de la naturaleza inconquistada.

Hemos encontrado anteriormente el «círculo vicioso» de la libertad y la liberación,[14] ahora reaparece como la dialéctica de la negación determinada. La trascendencia más allá de las condiciones establecidas (de pensamiento y acción) presupone una trascendencia *dentro de* estas condiciones. Esta libertad negativa, esto es, la libertad frente al poder opresivo e ideológico de los hechos dados, es el *a priori* de la dialéctica histórica; es el elemento de elección y decisión en y contra la determinación histórica. Ninguna de las alternativas dadas es *por sí misma* negación determinada a menos que sea comprendida conscientemente y pueda romper el poder de las condiciones intolerables y alcanzar las condiciones más lógicas, más razonables, hechas posibles por las prevalecientes. En cualquier caso, la racionalidad y la lógica invocadas en el movimiento del pensamiento y la acción es la *de* las condiciones dadas que deben ser trascendidas. La negación procede sobre bases empíricas; es un proyecto histórico dentro y más allá de un proyecto que ya está en mo-

14. Ver pág. 65.

vimiento, y su verdad es una posibilidad que deberá ser determinada sobre esas bases.

Sin embargo, la verdad de un proyecto histórico no alcanza validez *ex post* mediante el éxito, esto es, por el hecho de que sea aceptado y realizado por la sociedad. La ciencia galileana era verdadera cuando todavía estaba siendo condenada; la teoría marxiana era ya verdadera en la época del *Manifiesto comunista*; el fascismo sigue siendo falso incluso si está en ascenso en una escala internacional («verdadera» y «falso» siempre en el sentido de la racionalidad histórica tal como ha sido definida antes). En la época contemporánea, todos los proyectos históricos tienden a ser polarizados en las dos totalidades en conflicto: capitalismo y comunismo; y el resultado parece depender de dos series antagónicas de factores: 1. la mayor fuerza de destrucción; 2. la mayor productividad sin destrucción. En otras palabras, la más alta verdad histórica correspondería al sistema que ofrece la mayor posibilidad de pacificación.

9. LA CATÁSTROFE DE LA LIBERACIÓN

El pensamiento positivo y su filosofía neopositivista neutralizan el contenido histórico de la racionalidad. Este contenido nunca es un factor o significado ajeno que puede o no ser incluido en el análisis; entra en el pensamiento conceptual como un factor constitutivo y determina la validez de sus conceptos. En el grado en que la sociedad establecida es irracional, el análisis en términos de racionalidad histórica introduce en el concepto el elemento negativo: la crítica, la contradicción y la trascendencia.

Este elemento no puede ser asimilado al positivo. Cambia el concepto en su totalidad, en su intención y su validez. Así, en el análisis de una economía, capitalista o no, que funciona como un poder «independiente», por encima y superando a los individuos, los aspectos negativos (exceso de producción, desempleo, inseguridad, despilfarro, represión) no están comprendidos en tanto que aparezcan meramente como subproductos más o menos inevitables, como «el otro lado» de la historia del crecimiento y el progreso.

Es verdad que una administración totalitaria puede promover la explotación eficiente de los recursos; el *establishment* nuclear militar puede procurar millones de empleos por medio de su enorme poder de adquisición; el esfuerzo y las úlceras pueden ser el subproducto de la adquisición de bienestar y responsabilidad; desatinos y crímenes mortales por parte de los líderes pueden ser meramente la forma de vida. Se está dispuesto a admitir la locura económica y política; y se la compra. Pero este tipo de conocimiento del «otro lado» es uña y carne de la solidificación del estado de cosas, de la gran unificación de los opuestos que frustra el cambio cualitativo, porque pertenece a una existencia totalmente desesperanzada o totalmente condicionada, que se ha

acomodado en un mundo donde incluso lo irracional es Razón.

La tolerancia del pensamiento positivo es una tolerancia forzada; forzada no por una organización terrorista, sino por el abrumador poder anónimo y la eficacia de la sociedad tecnológica. Como tal, impregna la conciencia general y la conciencia del crítico. La absorción de lo negativo por lo positivo es ratificada en la experiencia diaria, que ofusca la distinción entre apariencia racional y realidad irracional. Presentaré algunos ejemplos banales de esa armonización:

1) Voy al volante de un automóvil nuevo. Experimento su belleza, su brillo, su potencia, su comodidad... entonces me doy cuenta del hecho de que en un tiempo relativamente breve se deteriorará y necesitará reparación; que su belleza y su carrocería son baratas, su potencia innecesaria, su tamaño absurdo; y que no encontraré donde estacionarlo. Paso a pensar en *mi* coche como un producto de una de las Tres Grandes empresas automovilísticas. Ellas determinan la apariencia de mi coche y son responsables tanto de su belleza como de su bajo precio, de su potencia como de su fragilidad, de su funcionamiento como de su caducidad. En cierto modo, me siento engañado. Creo que el coche no es lo que pudiera ser, que se pueden hacer mejores coches y por menos dinero. Pero los demás también tienen que vivir. Los salarios y los impuestos son demasiado altos; es necesario un cambio; estamos mucho mejor que antes. La tensión entre apariencia y realidad se funde y ambas convergen en un sentimiento más bien agradable.

2) Paseo por el campo. Todo está como debe de ser: la naturaleza en todo su esplendor. Los pájaros, el sol, la hierba, la vista de las montañas a través de los árboles, nadie alrededor, ninguna radio, ni olor a gasolina. Entonces el sendero tuerce y termina en la autopista. Estoy otra vez entre los anuncios, las gasolineras, los moteles y los albergues de carrete-

ra. Estaba en un parque nacional y ahora sé que esto no era realidad. Era una «reserva», algo que se conserva como una especie en vías de desaparición. Si no fuera por el gobierno, los anuncios, los puestos de *hot dogs* y los moteles hubieran invadido hace mucho ese fragmento de naturaleza. Le estoy agradecido al gobierno; estamos mucho mejor que antes...

3) El metro a la hora de salida de las oficinas. Veo a la gente con caras y cuerpos cansados, furiosos, enojados. Siento que en cualquier momento alguien puede sacar un cuchillo, nada más porque sí. Leen, o más bien están sumidos en su periódico, su revista o su libro. Y sin embargo, un par de horas después, la misma gente, lavada, perfumada, vestida o desvestida, puede estar feliz y contenta, sonreír y olvidar (o recordar). Pero la mayor parte tendrá probablemente alguna horrible compañía o soledad en su casa.

Estos ejemplos pueden ilustrar el feliz matrimonio de lo positivo y lo negativo: la ambigüedad *objetiva* que se adhiere a los datos de la experiencia. Es una ambigüedad objetiva porque la mutación de mis sensaciones y reflejos responde a la manera en que los hechos experimentados están realmente interrelacionados. Pero esta interrelación, si es comprendida, sacude a la conciencia armonizadora y su falso realismo. El pensamiento crítico lucha por definir el carácter irracional de la racionalidad establecida (que se hace cada vez más manifiesto) y definir las tendencias que provocan que esta racionalidad genere su propia transformación. «Su propia» porque, como totalidad histórica, ha desarrollado fuerzas y capacidades que por sí mismas se convierten en proyectos más allá de la totalidad establecida. Son posibilidades de la racionalidad tecnológica avanzada y, como tales, comprometen a toda la sociedad. La transformación tecnológica es al mismo tiempo transformación política, pero el cambio político se convertirá en cambio social cualitativo sólo en el grado en que altere

la dirección del progreso técnico, esto es, en que desarrolle una nueva tecnología, porque la tecnología establecida se ha convertido en un instrumento de la política destructiva.

Tal cambio cualitativo sería una transición a un estadio más alto de civilización si las técnicas fueran designadas y utilizadas para la pacificación de la lucha por la existencia. Para señalar las perturbadoras implicaciones de esta afirmación, aclaro que semejante nueva dirección del progreso técnico sería la catástrofe de la dirección establecida, no sólo la evolución cuantitativa de la racionalidad dominante (científica y tecnológica) sino su transformación catastrófica, la aparición de una nueva idea de Razón, teórica y práctica.

La nueva idea de Razón está expresada en la proposición de Whitehead: «la función de la Razón es promover el arte de la vida».[1] Teniendo en cuenta este fin, la Razón es la «dirección del ataque al entorno», que se deriva de «la triple urgencia de: 1. vivir, 2. vivir bien, 3. vivir mejor».[2]

Las proposiciones de Whitehead parecen describir el desarrollo actual de la Razón tanto como su fracaso. O más bien parecen sugerir que la razón está todavía por descubrirse, reconocerse y realizarse, porque hasta ahora la función histórica de la razón ha sido reprimir e incluso destruir la aspiración a vivir, vivir bien y vivir mejor; o a posponer y poner un precio exorbitantemente alto a la realización de esta exigencia.

En la definición de Whitehead de la función de la Razón, el término «arte» connota el elemento de negación determinada. La razón, en su aplicación a la sociedad, ha sido opuesta hasta ahora al arte, en tanto que a éste se le ha otorgado el privilegio de poder ser irracional, de no estar sujeto a la Razón científica, tecnológica y operacional. La racionalidad de la dominación ha separado la Razón de la ciencia y la Razón del

1. A. N. Whitehead, *The Function of Reason* (Boston: Beacon Press, 1959), pág. 5.
2. *Ibid.*, pág. 8.

arte, o ha falsificado la Razón del arte, integrando el arte en el universo de la dominación. Fue una separación porque, desde el principio, la ciencia contenía la Razón estética, el libre juego e incluso la locura de la imaginación, la fantasía de la transformación; la ciencia se entregó a la racionalización de las posibilidades. Sin embargo, este libre juego conservó su compromiso con la falta de libertad dominante en la que había nacido y de la que se abstrajo; las posibilidades con las que la ciencia jugaba también eran las de la liberación: las de una verdad más alta.

Aquí se encuentra el vínculo original (dentro del universo de la dominación y la escasez) entre la ciencia, el arte y la filosofía. Es la conciencia de la discrepancia entre lo real y lo posible, entre la verdad aparente y la auténtica, y el esfuerzo por comprender y dominar esta discrepancia. Una de las formas primarias en que esta discrepancia encontró expresión fue la distinción entre dioses y hombres, finitud e infinito, cambio y permanencia.[3] Algo de esta interrelación mitológica entre lo real y lo posible sobrevivió en el pensamiento científico y sigue estando dirigida hacia una realidad más racional y verdadera. Las matemáticas eran consideradas reales y «buenas», en el mismo sentido que las ideas metafísicas de Platón. ¿Qué fue lo que hizo entonces que el desarrollo de aquellas las llevara a ser *ciencia* mientras el de las segundas permaneció como metafísica?

La respuesta más obvia es que, en un alto grado, las abstracciones *científicas* entraron y demostraron su verdad en la conquista y la transformación real de la naturaleza, mientras que la abstracción *filosófica* no lo hizo, y no pudo hacerlo. Porque la conquista y la transformación de la naturaleza tuvo lugar dentro de una ley y un orden de vida que la filosofía trasciende, subordinándose a la «buena vida» de una ley y un orden diferentes. Y este otro orden, que presuponía un alto grado de liberación del esfuerzo, la ignorancia, la pobre-

3. Ver capítulo V.

za, era *irreal* en los orígenes del pensamiento filosófico y a lo largo de su desarrollo; mientras que el pensamiento científico siguió siendo aplicable a una *realidad* cada vez más poderosa y universal. Los conceptos filosóficos finales siguieron siendo ciertamente metafísicos; no eran y no podían ser verificados en términos del universo establecido del discurso y la acción.

Pero si ésta es la situación, el caso de la metafísica entonces, y especialmente del significado y la verdad de las proposiciones metafísicas, es un caso histórico. Esto quiere decir que son las condiciones históricas más que las puramente epistemológicas las que determinan la verdad, el valor cognoscitivo de tales proposiciones. Como todas las proposiciones que aspiran a la verdad, deben ser verificables; deben permanecer dentro del universo de la experiencia posible. Este universo nunca es coextensivo con el establecido, pero se extiende hacia los límites del mundo que puede crearse transformando el mundo establecido con los medios que él mismo ha proveído y conservado. El grado de verificabilidad en este sentido crece en el curso de la historia. Así, las especulaciones acerca de la Buena Vida, la Buena Sociedad, la Paz Permanente alcanzan un contenido realista cada vez mayor; sobre una base tecnológica, lo metafísico tiende a convertirse en físico.

Más aún, si la verdad de las proposiciones metafísicas está determinada por su contenido histórico (esto es, por el grado en que definen posibilidades históricas), la relación entre metafísica y ciencia es estrictamente histórica. En nuestra propia cultura, al menos, todavía se da por sentada la parte de la ley de los tres estadios de Saint-Simon que estipula que el estado metafísico *precede* al científico de la civilización. ¿Pero es esto definitivo?, ¿o la transformación científica del mundo contiene su propia trascendencia metafísica?

En el estadio avanzado de la civilización industrial, la racionalidad científica, traducida en poder político, parece ser el factor decisivo en el desarrollo de las alternativas históricas. Surge entonces la pregunta sobre si este poder tiende hacia su propia negación; esto

es, hacia la promoción del «arte de la vida». Dentro de las sociedades establecidas, la aplicación continuada de la racionalidad científica alcanzará un punto final con la mecanización de todo el trabajo socialmente necesario pero individualmente represivo (el término «socialmente necesario» incluye aquí todas las acciones que pueden ejercerse con mayor efectividad por máquinas, incluso si estas actuaciones producen lujos y despilfarro más que necesidades). Pero este estado será también el fin y el límite de la racionalidad científica en su estructura y dirección establecidas. El progreso ulterior implicaría la *ruptura*, la conversión de la cantidad en calidad. Abriría la posibilidad de una realidad humana esencialmente nueva; la de la existencia en un tiempo libre sobre la base de las necesidades vitales satisfechas. Bajo tales condiciones, el mismo proyecto científico estará libre de fines trans-utilitarios, y libre para el «arte de vivir» más allá de las necesidades y el lujo de la dominación. En otras palabras, la consumación de la realidad tecnológica sería no sólo el prerrequisito, sino también lo racional para *trascender* la realidad tecnológica.

Esto significaría una inversión de la relación tradicional entre la ciencia y la metafísica. Las ideas que definen la realidad en otros términos que los de las ciencias exactas o que estudian la conducta, perderían su carácter metafísico o emotivo como resultado de la transformación científica del mundo; los conceptos científicos podrían proyectar y definir las realidades posibles de una existencia libre y pacífica. La elaboración de tales conceptos significaría mucho más que la evolución de las ciencias prevalecientes. Implicaría la racionalidad científica como totalidad, que hasta ahora ha estado comprometida con una existencia sin libertad, suponiendo una nueva idea de la ciencia, de la Razón.

Si la consumación del proyecto tecnológico presupone una ruptura con la racionalidad tecnológica dominante, la ruptura depende a su vez de la existencia continuada de la base técnica misma, porque es esta base la que ha hecho posible la satisfacción de las ne-

cesidades y la reducción del esfuerzo: permanece como la base misma de todas las formas de libertad humana. El cambio cualitativo reside más bien en la reconstrucción de esta base; esto es, en su desarrollo con la mira de diferentes fines.

He subrayado que esto no implica el resurgimiento de «valores» espirituales o de otro tipo que deberán suplementar la transformación científica y tecnológica del hombre y la naturaleza.[4] Por el contrario, el logro histórico de la ciencia y la técnica ha hecho posible la *conversión de los valores en tareas técnicas*: la materialización de los valores. Por consiguiente, lo que está en juego es la redefinición de los valores en *términos técnicos*, como elementos del proceso tecnológico. Los nuevos fines, como fines técnicos, operarán entonces en el proyecto y en la construcción de la maquinaria y no sólo en su utilización. Más aún, los nuevos fines pueden afirmarse incluso en la construcción de hipótesis científicas; en la teoría científica pura. De la cuantificación de las cualidades secundarias, la ciencia procederá a la cuantificación de los valores.

Por ejemplo, lo que es calculable es el mínimo de trabajo con el que las necesidades vitales de todos los miembros de la sociedad pueden ser satisfechas, suponiendo que los recursos disponibles son empleados para este fin, sin ser restringidos por otros intereses y sin impedir la acumulación de capital necesario para el desarrollo de la sociedad respectiva. En otras palabras, lo que es cuantificable es el grado disponible de liberación de la necesidad. O lo que es calculable es el grado en el que bajo las mismas condiciones, se puede procurar el cuidado de los enfermos, los inválidos y los viejos. Esto quiere decir que lo que es cuantificable es la posible reducción de la angustia, la posible liberación del temor.

Los obstáculos que se levantan en el camino de la materialización de estas posibilidades son obstáculos políticos que se pueden definir. La civilización indus-

4. Ver el capítulo I.

trial ha alcanzado el punto en el que, con respecto a las aspiraciones del hombre por una existencia humana. la abstracción científica de las causas finales se vuelve anticuada en los propios términos de la ciencia. La misma ciencia ha hecho posible que las causas finales sean el dominio propio de la ciencia. La sociedad,

> «mediante una elevación y una ampliación del dominio técnico, debe poner en su lugar, *como técnicos*, los problemas de finalidad, considerados equivocadamente como éticos y algunas veces como religiosos. El carácter *inacabado* de las técnicas sacraliza los problemas de la finalidad y somete al hombre en relación a fines que se representa como absolutos».

Bajo este aspecto, el método científico y la tecnología «neutrales» se convierten en la ciencia y la tecnología de una fase histórica que está siendo sobrepasada por sus propios logros; que ha alcanzado su negación determinada. En lugar de estar separadas de la ciencia y el método científico, y abandonadas a la preferencia subjetiva y la sanción irracional y trascendente, las antiguas ideas metafísicas de liberación pueden llegar a ser el objeto propio de la ciencia. Pero este desarrollo enfrenta a la ciencia con la desagradable tarea de hacerse *política*: de reconocer la conciencia científica como conciencia política y la empresa científica como empresa política. Porque la transformación de valores en necesidades, de causas finales en posibilidades técnicas es una nueva etapa en la conquista de las fuerzas opresivas, no dominadas, tanto en la sociedad como en la naturaleza. Es un acto de *liberación*:

> «El hombre se libera de su situación de estar sometido por la finalidad del todo, aprendiendo a crear la finalidad, a organizar una totalidad con fines que él juzga y aprecia»... «El hombre supera la servidumbre organizando conscientemente la finalidad.» [6]

5. Gilbert Simondon, *loc. cit.*, pág. 151. Cursivas del autor.
6. *Ibid.*, pág. 103.

Sin embargo, al constituirse *metódicamente* como empresa política, la ciencia y la tecnología *sobrepasarían* la etapa en que se encontraban, por su netralidad, *sometidas* a la política y funcionando contra su intención como instrumentos políticos. Porque la definición tecnológica y el dominio técnico de las causas finales *es* la construcción, el desarrollo y la utilización de los recursos (materiales e intelectuales) *liberados* de todos los intereses *particulares* que impiden la satisfacción de las necesidades humanas y la evolución de las facultades humanas. En otras palabras, es la empresa racional del hombre como hombre, de la humanidad. Así, la teconología puede proveer la corrección histórica de la prematura identificación entre Razón y Libertad, de acuerdo con la cual el hombre sólo puede llegar a ser libre y seguir siéndolo mediante el progreso de la productividad que se autoperpetúa sobre la base de la opresión. En el grado en que la tecnología se ha desarrollado sobre esta base, la corrección no puede ser nunca resultado del progreso técnico por sí mismo. Supone una inversión política.

La sociedad industrial posee los instrumentos para transformar lo metafísico en físico, lo interior en lo exterior, las aventuras de la mente en aventuras de la técnica. Las terribles frases (y realidades) «ingenieros del alma», «reductor de cerebro»,* «gestión científica», «ciencia de la destrucción», compendian (en una forma miserable) la racionalización progresiva de lo irracional, de lo «espiritual»: la negación de la cultura idealista. Pero la consumación de la racionalidad tecnológica, al tiempo que trasciende la ideología a la realidad, trascenderá la antítesis materialista a esta cultura. Porque la conversión de valores en necesidades es el doble proceso de: 1) la satisfacción material (la materialización de la libertad); y 2) el libre desarrollo de las necesidades sobre la base de la satisfacción (la su-

* En americano, «*head shrinker*», alusión peyorativa a la acción simplificadora del psicoanálisis vulgar. (N. del T.)

blimación no represiva). En este proceso, la relación entre las facultades y las necesidades materiales y las intelectuales sufre un cambio fundamental. El libre juego del pensamiento y la imaginación asume una función racional y directiva en la realización de una existencia pacífica del hombre y la naturaleza. Y las ideas de justicia, libertad y humanidad obtienen entonces su verdad y buena conciencia sobre la única base en la que siempre pudieron ser verdad y buena conciencia: la satisfacción de las necesidades materiales del hombre, la organización racional del reino de la necesidad.

«Existencia pacífica». La expresión indica pobremente el intento de resumir, en una idea guía, el oculto y ridiculizado *fin* de la tecnología, la causa final reprimida detrás de la empresa científica. Si esta causa final llega a materializarse y hacerse efectiva, el Logos de las técnicas abriría un universo de relaciones cualitativamente diferentes entre el hombre y el hombre, y el hombre y la naturaleza.

Pero en este punto, un fuerte impedimento debe enunciarse: la advertencia contra todo fetichismo tecnológico. Tal fetichismo ha sido exhibido recientemente, sobre todo entre los críticos marxistas de la sociedad industrial contemporánea, y se expresa a través de ideas sobre la futura omnipotencia del hombre tecnológico, de un «Eros tecnológico», etc. El duro centro de verdad en estas ideas exige una resuelta denuncia de la mixtificación que expresan. La técnica, como universo de instrumentos, puede aumentar tanto la debilidad como el poder del hombre. En la presente etapa, está quizás más indefenso ante su propio aparato que nunca antes.

La mixtificación no se anula transfiriendo la omnipotencia técnica de los grupos particulares al nuevo Estado y el plan central. La teconología conserva por completo su dependencia en todo lo que no sea los fines tecnológicos. Conforme más libre se encuentre la racionalidad tecnológica de sus aspectos de explotación y más determine la producción social, más dependiente será

de la dirección política; del esfuerzo colectivo por alcanzar una existencia pacífica, con las metas que los individuos libres deben establecer para sí mismos.

La «pacificación de la existencia» no sugiere una acumulación de poder, sino más bien lo contrario. ¡Paz y poder, libertad y poder, Eros y poder pueden muy bien ser contrarios! Trataré de mostrar ahora que la reconstrucción de la base material de la sociedad con vistas a la pacificación puede implicar una *reducción* del poder tanto cualitativa como cuantitativa, para poder crear el espacio y el tiempo necesarios para el desarrollo de la productividad como incentivos autodeterminados. La noción de la inversión del poder es un fuerte motivo en la teoría dialéctica.

En la medida en que la meta de la pacificación determina el Logos de la técnica, altera las relaciones entre la tecnología y su objeto primario, la naturaleza. La pacificación presupone el dominio de la naturaleza, que es y sigue siendo el objeto opuesto al sujeto en desarrollo. Pero hay dos clases de dominio: uno represivo y otro liberador. Este último comprende la reducción de la miseria, la violencia y la crueldad. Tanto en la naturaleza como en la historia, la lucha por la existencia es el signo de la escasez, el sufrimiento y la necesidad. Estas son las cualidades de la materia ciega, del campo de la inmediatez en el que la vida sufre pasivamente su existencia. Este campo es mediatizado gradualmente en el curso de la transformación histórica de la naturaleza; se convierte en parte del mundo humano y, en esta medida, las cualidades de la naturaleza son cualidades históricas. En el proceso de la civilización, la naturaleza deja de ser mera naturaleza en la medida en que la lucha de fuerzas ciegas es comprendida y dominada a la luz de la libertad.[7]

7. El concepto de libertad de Hegel presupone conciencia total (en la terminología de Hegel: autoconciencia). Por consiguiente, la «realización» de la naturaleza no es y nunca podrá ser obra de la propia naturaleza. Pero en tanto que la naturaleza es en sí misma negativa (esto es, necesitada en su

La historia es la negación de la naturaleza. Lo que es sólo natural es superado y recreado por el poder de la Razón. La noción metafísica de que la naturaleza se realiza en la historia señala los límites no conquistados de la razón. Los señala como límites históricos: como una tarea que debe cumplirse o, más bien, que debe emprenderse. Si la naturaleza es en sí misma un objeto legítimo, racional de la ciencia, es entonces no sólo el objeto legítimo de la Razón como poder, sino también de la Razón como libertad; no sólo como dominación, sino también como liberación. Con la aparición del hombre como *animal rationale* —capaz de transformar la naturaleza de acuerdo con las facultades de la mente y las capacidades de la materia— lo meramente natural, como lo subracional, asume un *status* negativo. Se convierte en un campo que debe ser comprendido y organizado por la Razón.

Y en la medida en que la Razón tenga éxito en someter la materia a niveles y aspiraciones racionales, toda la existencia sub-racional parece ser necesidad y privación, y su reducción se convierte en tarea histórica. El sufrimiento, la violencia y la destrucción son categorías de la realidad natural tanto como de la humana, de un universo impotente y despiadado. La terrible noción de que la vida sub-racional de la naturaleza está destinada a permanecer para siempre como un universo semejante, no es una noción filosófica ni científica; fue proclamada por una autoridad diferente:

> Cuando la Sociedad Protectora de Animales le pidió apoyo al Papa, él se negó sobre la base de que los seres humanos no tienen deberes con los animales y que tratar mal a los animales no es pecado. Esto se debe a que los animales no tienen alma.[8]

propia existencia) la transformación histórica de la naturaleza por el hombre es, como liberación de esa negatividad, la liberación de la naturaleza. O, con las palabras de Hegel, la naturaleza es en su esencia no-natural: «Espíritu» (*Geist*).

8. Citado por Bertrand Russell, *Unopular Essays* (Nueva York: Simon and Schuster, 1950), pág. 76.

El materialismo, que no está afectado por semejante abuso ideológico del alma, tiene un concepto de la salvación más universal y realista. Admite la realidad del Infierno sólo como un lugar definido, aquí en la tierra, y afirma que este Infierno fue creado por el hombre (y por la naturaleza). Parte de este Infierno es el maltrato a los animales; la obra de una sociedad humana cuya racionalidad es todavía lo irracional.

Todo el placer y toda la felicidad derivan de la capacidad de trascender la naturaleza —una trascendencia en la que el dominio de la naturaleza es subordinado en sí mismo a la liberación y la pacificación de la existencia. Toda tranquilidad, todo gozo es el resultado de la *mediación* consciente, de la autonomía y la contradicción. La glorificación de lo natural es parte de una ideología que protege a una sociedad no natural en su lucha contra la liberación. La difamación del control de la natalidad es un ejemplo directo. En algunas áreas retrasadas del mundo también es «natural» que las razas negras sean inferiores a la blanca y que los perros sean lo más bajo, porque así debe ser. También es natural que el pez grande se coma al chico; aunque tal vez esto no le parezca natural al chico. La civilización produce los medios para liberar a la naturaleza de su propia brutalidad, su propia insuficiencia, su propia ceguera gracias al poder cognoscitivo y de transformación de la razón. Y la razón puede satisfacer esta función sólo como racionalidad postecnológica, en la que la técnica es en sí misma el instrumento de pacificación, el *organon* del «arte de la vida». La función de la Razón converge entonces con la del *arte*.

La noción griega de la afinidad entre el arte y la técnica puede servir como una ilustración preliminar. El artista posee las ideas que, como causas finales, guían la construcción de ciertas cosas; del mismo modo que el ingeniero posee las ideas que guían, como causas finales, la construcción de una máquina. Por ejemplo, la idea de una morada para seres humanos determina la construcción de una casa por el arquitecto. La idea de una explosión nuclear total determina la construc-

ción del artefacto que servirá a este propósito. El énfasis en la relación esencial entre el arte y la técnica señala la racionalidad *específica* del arte.

Como la tecnología, el arte crea otro universo de pensamiento y práctica contra y dentro del existente. Pero en contraste con el universo técnico, el universo artístico es un universo de ilusión, apariencia, *Schein*. Sin embargo, esta apariencia es semejanza de una realidad que existe como amenaza y promesa de la establecida.[9] Bajo varias formas de máscaras y silencio, el universo artístico es organizado por las imágenes de una vida sin temor; bajo formas de máscaras y silencio, porque el arte no tiene el poder de hacer posible esa vida y ni siquiera tiene el poder de representarla adecuadamente. Sin embargo, la verdad ilusoria e impotente del arte (que nunca ha sido tan ilusoria e impotente como ahora, cuando se ha convertido en un ingrediente omnipresente de la sociedad administrada) atestigua la validez de sus imágenes. Cuanto más ostensiblemente irracional se hace la sociedad, mayor es la racionalidad del universo artístico.

La civilización tecnológica establece una relación específica entre al arte y la técnica. Mencioné antes la noción de una inversión de la ley de los tres estadios y de una «revalidación» de la metafísica *sobre la base* de la transformación científica y tecnológica del mundo. La misma noción puede extenderse ahora a la relación entre la ciencia tecnológica y el arte. La racionalidad del arte, su habilidad para «proyectar» la existencia, y definir posibilidades no realizadas todavía puede ser vista entonces como *ratificada por y funcionando en la transformación científico-tecnológica del mundo*. En vez de ser el criado del aparato establecido, embelleciendo sus negocios y su miseria, el arte llegaría a ser una técnica para destruir estos negocios y esta miseria.

La racionalidad tecnológica del arte parece estar caracterizada por una «reducción» estética:

9. Ver el capítulo III.

> El arte es capaz de reducir el aparato que la apariencia externa requiere para preservarse a sí misma; reducción a los límites en los que lo externo puede llegar a ser la manifestación del espíritu y la libertad.[10]

Según Hegel, el arte reduce la contingencia inmediata en la que existe un objeto (o una totalidad de objetos), a un estado en el que el objeto toma la forma y la cualidad de la libertad. Esta transformación es una reducción, porque la situación contingente sufre exigencias que son externas y que se interponen en el camino de su libre realización. Estas exigencias constituyen un «aparato», en tanto que no son meramente naturales, sino más bien sujetas a un cambio y un desarrollo libre, racional. Así, la transformación artística viola al objeto natural, pero el objeto violado es en sí mismo opresivo; la transformación estética es entonces liberación.

La reducción estética aparece en la transformación tecnológica de la naturaleza cuando tiene éxito en el propósito de asociar el dominio y la liberación, dirigiendo el dominio hacia la liberación. En este caso, la conquista de la naturaleza reduce la ceguera, la ferocidad y la fertilidad de la naturaleza; lo que implica reducir la ferocidad del hombre contra la naturaleza. El cultivo de la tierra es enteramente diferente a la destrucción de la tierra; la extracción de los recursos naturales es diferente a su devastación; la tala de los bosques a la desforestación. La pobreza, la enfermedad y el crecimiento canceroso son males tanto naturales como humanos: su reducción y anulación es liberación vital. La civilización ha alcanzado esta «otra» transformación liberadora en sus jardines, parques y «reservas». Pero fuera de estas pequeñas áreas protegidas, ha tratado a

10. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, en: *Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner (Stuttgart, Frommann, 1929), vol. XII, págs. 217 s. Ver también la traducción de Osmaston de Hegel, *The Philosophy of Fine Art* (Londres: Bell and Sons, 1920), vol. I, pág. 214.

la naturaleza como ha tratado al hombre: como un instrumento de la productividad destructora.

Las categorías estéticas se integrarán en la tecnología de la pacificación, en la medida en que la maquinaria productiva esté construida teniendo en cuenta el libre juego de las facultades. Pero contra todo «Eros tecnológico» y otras falsas interpretaciones similares, «el trabajo no puede convertirse en juego...» La afirmación de Marx cierra el paso a toda interpretación romántica sobre la «abolición del trabajo».La idea de tal milenio es tan ideológica en la civilización industrial avanzada como lo era en la Edad Media, y quizás aún más. Porque la lucha del hombre con la naturaleza es cada vez más una lucha con su sociedad, cuyos poderes sobre el individuo llegan a ser más «racionales» y por tanto más necesarios que nunca. Sin embargo, aunque el reino de la necesidad persiste, su organización, teniendo en cuenta fines cualitativamente diferentes, cambiaría no sólo el modo, sino también el nivel de la producción socialmente necesaria. Y este cambio a su vez afectaría a los agentes humanos de la producción y a sus necesidades:

> el tiempo libre transforma al que disfruta de él en un sujeto diferente, y como sujeto diferente entra en el proceso de producción inmediata.[11]

He subrayado reiteradamente el carácter histórico de las necesidades humanas. Por encima del nivel animal, incluso las necesidades de la vida en una sociedad libre y racional serían diferentes de las que se producen en y para una sociedad irracional y sin libertad. El concepto de «reducción» es el que puede ilustrar nuevamente la diferencia.

En la era contemporánea, la conquista de la escasez está confinada todavía a pequeñas áreas de la sociedad

11. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, *loc. cit.*, pág. 559.

industrial avanzada. Su prosperidad cubre el infierno dentro y fuera de sus fronteras; da asimismo lugar a una productividad represiva y a «falsas necesidades». Es represiva precisamente en la medida en que promueve la satisfacción de necesidades que requieren continuar la carrera de ratas para ponerse a la altura de los iguales y con obsolescencia planificada gozar de la libertad de no tener que usar el cerebro, trabajando con y para los medios de destrucción. Las obvias comodidades que genera este tipo de productividad, y lo que es más, el apoyo que otorga a un sistema de dominación lucrativa, facilita su importación a áreas menos avanzadas del mundo, donde la introducción de tal sistema todavía implica un tremendo progreso en términos técnicos y humanos.

Sin embargo, la estrecha interrelación entre la habilidad manipulativa técnica y política, entre la productividad lucrativa y la dominación, confiere a la conquista de la escasez las armas que contienen la liberación. En un alto grado, es la pura *cantidad* de bienes, servicios, empleos y diversiones en los países superdesarrollados la que realiza esta contención. En consecuencia, el cambio cualitativo parece presuponer un cambio *cuantitativo* en el nivel avanzado de vida, que equivale a *una reducción del superdesarrollo.*

El nivel de vida alcanzado en las áreas industriales más avanzadas no es un modelo adecuado de desarrollo, si lo que se busca es la pacificación. Ante lo que ese nivel ha hecho del hombre y la naturaleza, debe formularse nuevamente la pregunta sobre si merece la pena de los sacrificios y las víctimas que se han hecho en su defensa. La pregunta no carece ya de fundamento, puesto que la «sociedad opulenta» se ha convertido en una sociedad en movilización permanente contra el riesgo de la aniquilación, y puesto que la venta de sus bienes ha sido acompañada de una idiotización, de la perpetuación del esfuerzo y la promoción de la frustración.

Bajo estas circunstancias, la liberación de la sociedad «opulenta» no significa el regreso a la saludable y

robusta pobreza, la limpieza moral y la simplicidad. Al contrario, la eliminación del despilfarro lucrativo aumentaría la riqueza social disponible para la distribución, y el fin de la movilización permanente reduciría la necesidad social de negar satisfacciones que son del individuo: negaciones que ahora encuentran compensación en el culto al buen aspecto, la fuerza y la regularidad.

Hoy, en el próspero Estado de guerra y bienestar, las cualidades humanas de una existencia pacífica parecen asociales y antipatrióticas: cualidades como la negativa a la rudeza, la brutalidad y el espíritu gregario: la desobediencia a la tiranía de la mayoría; la aceptación del temor y la debilidad (¡la reacción más racional a esa sociedad!); una inteligencia sensible, enferma por lo que se está perpetrando, el compromiso con las endebles y ridículas acciones de protesta y rechazo. También estas expresiones de humanidad serán obstruidas por los compromisos indispensables: la necesidad de protegerse, de ser capaz de engañar a los engañadores y vivir y pensar a pesar de ellos. En la sociedad totalitaria, las actitudes humanas tienden a hacerse escapistas; para seguir el consejo de Samuel Beckett: «No esperes a ser cazado para esconderte...»

Incluso la retirada personal de la energía mental y física ante las actividades y actitudes requeridas por la sociedad, sólo es posible hoy para unos cuantos; es sólo un aspecto inconsecuente de la re-orientación de la energía que debe preceder a la pacificación. Más allá del campo personal, la autodeterminación presupone una libre energía disponible que no es gastada en el trabajo material e intelectual superimpuesto. Debe ser energía libre también en el sentido de que no sea canalizada en la utilización de bienes y servicios que satisfacen al individuo al tiempo que lo incapacitan para lograr una existencia propia y asir las posibilidades que son rechazadas por su satisfacción. La comodidad, los negocios, la seguridad de empleo en una sociedad que se prepara para y contra la destrucción nuclear puede servir como ejemplo universal de la satisfacción que

esclaviza. La liberación de la energía de los actos requeridos para sostener la prosperidad destructiva implica disminuir el alto nivel de servidumbre, para capacitar a los individuos a desarrollar la racionalidad que puede hacer posible una existencia pacífica.

Un nuevo nivel de vida, adaptado a la pacificación de la existencia, también presupone una reducción en la población futura. Es comprensible, incluso razonable, que la civilización industrial considere legítima la matanza de millones de hombres en la guerra y los sacrificios diarios de todos aquellos que carecen de cuidado y protección adecuados, pero descubre sus escrúpulos morales y religiosos si se plantea el problema de evitar la producción de más vida en una sociedad que está todavía montada para la aniquilación planificada de la vida en nombre del interés nacional, y para la improvisada privación de la vida en favor de intereses privados. Estos escrúpulos morales son comprensibles y razonables, porque esa sociedad necesita un número cada vez mayor de consumidores y partidarios; la excesiva capacidad, constantemente regenerada, debe ser administrada.

Sin embargo, los imperativos de la producción en masa lucrativa no son necesariamente idénticos a los de la humanidad. El problema no es sólo (y quizás ni siquiera primariamente) el de la alimentación y el cuidado apropiados para la población en crecimiento; es antes que nada un problema de número, de mera cantidad. Hay algo más que licencia poética en la acusación que Stefan Goerge pronunció hace medio siglo: «¡Ya vuestro número es un crimen!».

El crimen es el de una sociedad en la que la creciente población agrava la lucha por la existencia frente a su posible alivio. El impulso hacia más «espacio vital» actúa no sólo en la agresividad internacional, sino también *dentro* de la nación. En ella, la expansión ha invadido mediante todas las formas de trabajo de equipo, vida y diversión comunitarias, el espacio interior de

la vida privada y ha eliminado prácticamente la posibilidad de ese aislamiento en el que el individuo se vuelve sobre sí mismo solo y puede pensar, interrogarse y encontrar respuestas. Este tipo de vida privada —la única condición que, sobre la base de las necesidades vitales satisfechas, puede darle sentido a la libertad y la independencia del pensamiento— ha llegado a ser desde hace mucho la mercancía más cara, disponible sólo para los muy ricos (que no la usan). En este aspecto, también, la «cultura» revela sus orígenes y limitaciones feudales. Sólo puede llegar a ser democrática mediante la abolición de la democracia de masas; esto es, si la sociedad ha logrado restaurar las prerrogativas de la vida privada, garantizándolas para todos y protegiéndolas para cada uno.

A la negación de la libertad, incluso de la posibilidad de libertad, corresponde la concesión de libertades cuando éstas fortalecen la represión. El grado en que se permite a la población romper la paz dondequiera que todavía haya paz y silencio, en que se le permite ser fea y afear las cosas, abusar de la familiaridad, ofender las buenas formas, es aterrador. Es aterrador porque expresa el esfuerzo legal e incluso organizador por rechazar al Otro en su propio derecho, por impedir la autonomía, incluso en una pequeña, reservada esfera de la existencia. En los países superdesarrollados, una parte cada vez mayor de la población se convierte en un amplio público cautivo: capturado no sólo por un régimen totalitario, sino por las libertades de los ciudadanos cuyos medios de diversión y elevación obligan al Otro a participar de sus sonidos, sus imágenes y sus olores.

¿Puede afirmar con derecho una sociedad que no es capaz de proteger la vida privada del individuo, incluso dentro de las cuatro paredes propias, que es una sociedad que respeta al individuo y que es libre? Sin duda, una sociedad libre se define más por el aumento de sus logros fundamentales que por la autonomía pri-

vada. Y sin embargo, la ausencia de esta última invalida incluso las más caracterizadas instituciones de libertad económica y política, negando la libertad en sus raíces ocultas. La socialización masiva empieza en la casa e impide el desarrollo de la conciencia. La obtención de la autonomía exige condiciones en las que las dimensiones reprimidas de la experiencia puedan volver a la vida otra vez; su liberación exige la represión de las necesidades y satisfacciones heterónomas que organizan la vida en la sociedad. Cuanto más altas hayan llegado a ser las propias necesidades y satisfacciones del individuo, más aparecerá su represión como una fatal privación. Pero gracias precisamente a este carácter fatal, pueden crear el primer prerrequisito subjetivo para un cambio cualitativo; éste sería *la redefinición de las necesidades.*

Para usar un ejemplo (por desgracia fantástico), la mera supresión de todo tipo de anuncios y de todos los medios adoctrinadores de información y diversión sumergiría al individuo en un vacío traumático en el que tendría la oportunidad de sorprenderse y de pensar, de conocerse a sí mismo (o más bien a la negación de sí mismo) y a su sociedad. Privado de sus falsos padres, guías, amigos y representantes, tendría que aprender su abecedario otra vez. Pero las palabras y frases que formaría podrían resultar muy diferentes y lo mismo sucedería con sus aspiraciones y temores.

Sin duda, tal situación sería una pesadilla intolerable. Aunque la gente puede soportar la continua creación de armas nucleares, de lluvia radiactiva y comidas dudosas, no puede (¡por esta misma razón!) tolerar que se le prive de las diversiones y la educación que los hace capaces de reproducir las disposiciones para su defensa y/o su destrucción. El no-funcionamiento de la televisión y de los medios similares podría empezar a lograr, así, lo que las contradicciones inherentes del capitalismo no logran: la desintegración del sistema. La creación de necesidades represivas ha llegado a ser desde hace tiempo parte del trabajo socialmente necesario; necesario en el sentido de que sin él el modo de pro-

ducción establecido no se sostendría. Lo que está en juego no son problemas de psicología ni de estética, sino la base material de la dominación.

10. CONCLUSIÓN

La sociedad unidimensional avanzada altera la relación entre lo racional y lo irracional. Contrastado con los aspectos fantásticos y enajenados de su racionalidad, el reino de lo irracional se convierte en el ámbito de lo realmente racional: de las ideas que pueden «promover el arte de la vida». Si la sociedad establecida administra toda comunicación normal, dándole validez o invalidándola de acuerdo con exigencias sociales, los valores ajenos a esas exigencias quizá no puedan tener otro medio de comunicación que el anormal de la ficción. La dimensión estética conserva todavía una libertad de expresión que le permite al escritor y al artista llamar a los hombres y las cosas por su nombre: nombrar lo que de otra manera es innombrable.

La verdadera cara de nuestro tiempo se muestra en las novelas de Samuel Beckett; su verdadera historia está escrita en el drama de Rolf Hochhut *El vicario*. Ya no es la imaginación la que habla en él, sino la Razón, en una realidad que justifica todo y absuelve de todo —excepto del pecado contra su espíritu. La imaginación está abdicando ante esta realidad, que atrapa y sobrepasa a la imaginación. Auschwitz sigue persiguiendo no la memoria, sino los logros del hombre: los vuelos espaciales, los cohetes y proyectiles, el «sótano laberíntico debajo de la cafetería», las hermosas plantas electrónicas, limpias, higiénicas y con macizos de flores, el gas venenoso que no es realmente dañino para la gente, el sigilo con que todos participamos. Éste es el escenario en el que tienen lugar los grandes logros humanos de la ciencia, la medicina, la tecnología. Los esfuerzos por salvar y mejorar la vida son la única esperanza en este desastre. El juego deliberado con posibilidades fantásticas, la habilidad para actuar con buena conciencia, *contra naturam*, para experimentar con

los hombres y las cosas, convertir la ilusión en realidad y la ficción en verdad, muestran el grado en que la imaginación ha llegado a ser un instrumento del progreso. Y es un instrumento del que, como otros muchos en las sociedades establecidas, se abusa metódicamente. Estableciendo el paso y el estilo de la política, el poder de la imaginación excede en mucho a Alicia en el País de las Maravillas en su manipulación de las palabras, en su habilidad para dar sentido a las tonterías y convertir en tontería lo que tiene sentido.

Los campos anteriormente antagónicos se mezclan en el terreno técnico y en el político: ciencia y magia, vida y muerte, alegría y miseria. La belleza revela su terror conforme las altamente clasificadas plantas nucleares y laboratorios se convierten en «parques industriales» con agradables alrededores; los Cuarteles de Defensa Civil exhiben un «refugio de lujo contra la radiactividad» con alfombras «suaves» de pared a pared, sillones, televisión y cuarto de diversión, «diseñado como un salón familiar combinado durante el tiempo de paz (¡*sic*!) y refugio familiar contra la radiactividad si estalla la guerra».[1] Si el horror de tales realizaciones no penetra en la conciencia, si realmente se da por sentado, es porque estas realizaciones son: *a*) perfectamente racionales en términos del orden existente, *b*) signos de la ingenuidad humana y del poder más allá de los límites tradicionales de la imaginación.

La obscena mezcla de la estética y la realidad refuta a las filosofías que oponen la imaginación «poética» a la razón científica y empírica. El progreso tecnológico va acompañado de la racionalización progresiva e incluso de la realización de lo imaginario. Tanto los arquetipos del horror como los del placer, de la guerra como de la paz, pierden su carácter catastrófico. Su aparición en la vida de los individuos ya no pertenece a las fuerzas irracionales; sus aspectos modernos son elementos de la dominación tecnológica y están sujetos a ella.

1. Según el *New York Times*, 11 de noviembre de 1960, expuesto en el New York Civil Defense Headquarters.

Al reducir e incluso cancelar el romántico espacio de la imaginación, la sociedad ha forzado a la imaginación a probarse a sí misma en nuevos terrenos, en los que las imágenes se traducen en capacidades y proyectos históricos. La traducción será tan mala y deformada como la sociedad que la realiza. Separada del dominio de la producción material y las necesidades materiales, la imaginación era mero juego, inútil en el reino de la necesidad y comprometida sólo con una lógica fantástica y una verdad fantástica. Cuando el progreso técnico anula esta separación, inviste a las imágenes con su propia lógica y su propia verdad; reduce la libre facultad del espíritu. Pero también reduce la separación entre la imaginación y la Razón. Las dos facultades antagónicas se hacen interdependientes sobre una base común. A la luz de las capacidades de la civilización industrial avanzada, ¿no es todo juego de la imaginación un juego con las posibilidades técnicas que puede ser comprobado con respecto a sus posibilidades de realización? La idea romántica de una «ciencia de la Imaginación» parece asumir un aspecto cada vez más empírico.

El carácter científico, racional de la Imaginación ha sido reconocido hace mucho en las matemáticas, en las hipótesis y experimentos de las ciencias físicas. Es igualmente reconocido en el psicoanálisis, que está basado, en teoría, en la aceptación de la racionalidad específica de lo irracional; la imaginación comprendida llega a ser en él, orientada en una nueva dirección, una fuerza terapéutica. Pero esta fuerza terapéutica puede ir mucho más allá que la cura de la neurosis. No es un poeta sino un científico el que ha bosquejado esta perspectiva:

> Todo un psicoanálisis material puede... ayudarnos a curar de nuestras imágenes, o al menos ayudarnos a limitar el poder de nuestras imágenes sobre nosotros. Cabe esperar entonces... *ser capaz de hacer feliz a la imaginación*, dicho de otro modo, poder dar una buena conciencia a la imaginación, concediéndole plenamen-

te todos sus medios de expresión, todas las imágenes materiales que aparecen en los *sueños naturales*, en la actividad onírica normal. Hacer feliz a la imaginación, concederle toda su exuberancia, es precisamente otorgar a la imaginación su verdadera función de impulsor psíquico.[2]

La imaginación no ha permanecido inmune al proceso de reificación. Somos poseídos por nuestras imágenes, sufrimos nuestras propias imágenes. El psicoanálisis lo sabía bien y sabía las consecuencias. Sin embargo, «darle a la imaginación todos los medios de expresión» sería un retroceso. Los individuos mutilados (mutilados también en sus facultades imaginativas) organizarían y destruirían incluso más de lo que se les permite destruir hoy. Una liberación así sería un horror no mitigado: no la catástrofe de la cultura, sino la libre acción de sus tendencias más represivas. Es racional la imaginación que puede llegar a ser el *a priori* de la reconstrucción y nueva orientación del aparato productivo hacia una existencia pacífica, una vida sin temor. Y ésta no puede ser nunca la imaginación de aquellos que están poseídos por las imágenes de la dominación y la muerte.

Liberar la imaginación para que pueda disponer de todos sus medios de expresión presupone la regresión de mucho de lo que ahora está libre y perpetúa una sociedad represiva. Y tal reversión no es un asunto de psicología o de ética, sino de política, en el sentido en que este término ha sido usado a lo largo de este trabajo: la práctica en la que las instituciones sociales básicas son desarrolladas, definidas, sostenidas y cambiadas. Es una práctica de individuos, sin que importe su forma de organización. Entonces debe plantearse una vez más la pregunta: ¿cómo pueden los individuos adminis-

2. Gaston Bachelard, *Le matérialisme rationnel* (París: Presses Universitaires, 1953), pág. 18 (cursivas de Bachelard).

trados —cuya mutilación está inscrita en sus propias libertades y satisfacciones y así es reproducida en una escala ampliada— liberarse al mismo tiempo de sí mismos y de sus amos? ¿Cómo es posible pensar siquiera que pueda romperse el círculo vicioso?

Paradójicamente, parece que no es la noción de las nuevas *instituciones* sociales la que presenta la mayor resistencia en el intento de responder a esa pregunta. Las mismas sociedades establecidas están cambiando o han cambiado ya las instituciones básicas en la dirección de una mayor planificación. Dado que el desarrollo y la utilización de todos los recursos disponibles para la satisfacción universal de las necesidades vitales es el prerrequisito de la pacificación, es incompatible con el predominio de intereses particulares que se alzan en el camino de alcanzar esta meta. El cambio cualitativo está condicionado por la planificación en favor de la totalidad contra estos intereses, y una sociedad libre y racional sólo puede aparecer sobre esta base.

Las instituciones dentro de las que puede imaginarse la pacificación, desafían así la tradicional clasificación en administraciones autoritarias y democráticas, centralizadas y liberales. Hoy, la oposición a la planificación central en nombre de una democracia liberal que es negada en la realidad sirve sólo como pretexto ideológico para los intereses represivos. La meta de la auténtica autodeterminación de los individuos depende del control social efectivo sobre la producción y la distribución de las necesidades (en términos del nivel de cultura material e intelectual alcanzado).

En este punto, la racionalidad tecnológica, despojada de sus aspectos de explotación, es el único nivel y guía en el planeamiento y el desarrollo de los recursos disponibles para todos. La autodeterminación en la producción sería un despilfarro. El trabajo es un trabajo técnico y como verdadero trabajo técnico tiende a la reducción del esfuerzo físico y mental. En este campo, el control centralizado es racional si establece las precondiciones de una autodeterminación verdadera. Esta última puede llegar a ser efectiva entonces en

su propio campo: en las decisiones referentes a la producción y distribución del excedente económico, y en la existencia individual.

En cualquier forma, la combinación de autoridad centralizada y democracia directa está sujeta a infinitas variaciones, de acuerdo con el grado de desarrollo. La autodeterminación será real en la medida en que las masas hayan sido disueltas en individuos liberados de toda propaganda, adoctrinamiento o manipulación; individuos que sean capaces de conocer y comprender los hechos y de evaluar las alternativas. En otras palabras, la sociedad será racional y libre en la medida en que esté organizada, sostenida y reproducida por un Sujeto histórico esencialmente nuevo.

En la presente etapa de desarrollo de las sociedades industriales avanzadas, tanto el sistema material como el cultural niegan esta exigencia. El poder y la eficacia de este sistema, la total asimilación del espíritu con los hechos, del pensamiento con la conducta requerida, de las aspiraciones con la realidad, se oponen a la aparición de un nuevo Sujeto. También se oponen a la noción de que el reemplazo del control prevaleciente sobre el proceso productivo por un «control desde abajo» significaría el advenimiento de un cambio cualitativo. Esta noción era válida y todavía es válida, en los lugares donde los trabajadores eran y todavía son la negación viviente y la acusación de la sociedad establecida. Sin embargo, en los lugares donde estas clases han llegado a ser una parte de la forma de vida establecida, su ascenso al control prolongaría esta forma en un escenario diferente.

Y sin embargo, los hechos que dan validez a la teoría crítica de esta sociedad y su fatal desenvolvimiento están perfectamente presentes: la irracionalidad creciente de la totalidad, la necesidad de expansión agresiva, la constante amenaza de guerra, la explotación intensificada, la deshumanización. Y todos ellos apuntan hacia la alternativa histórica: la utilización planificada de los recursos para la satisfacción de las necesidades vitales con un mínimo de esfuerzo, la transformación del

ocio en tiempo libre, la pacificación de la lucha por la existencia.

Pero los hechos y las alternativas son como fragmentos que no encajan, o como un mundo de mudos objetos sin un sujeto, sin la práctica que movería estos objetos en una nueva dirección. La teoría dialéctica no es refutable, pero no puede ofrecer el remedio. No puede ser positiva. Sin duda, el concepto dialéctico, al comprender los hechos dados, los trasciende. Éste es el signo de su verdad. Define las posibilidades históricas, incluso las necesidades; pero su realización sólo puede estar en la práctica que responda a la teoría y, en el presente, la práctica no da tal respuesta.

Sobre bases teóricas tanto como empíricas, el concepto dialéctico pronuncia su propia desesperanza. La realidad humana es historia y, en ella, las contradicciones no explotan por sí mismas. El conflicto entre la dominación fija y satisfactoria por un lado y sus logros, que tienden a la autodeterminación y a la pacificación, por el otro, puede llegar a ser ostensible más allá de toda posible negación, pero puede muy bien seguir siendo manejable y ser incluso un conflicto productivo, porque con el crecimiento de la conquista tecnológica de la naturaleza crece la conquista del hombre por el hombre. Y esta conquista reduce la libertad que es un *a priori* necesario para la liberación. Ésta es libertad de pensamiento en el único sentido en que el pensamiento puede ser libre en el mundo administrado: como la conciencia de su productividad represiva y como la absoluta necesidad de romper con esa totalidad. Pero esta absoluta necesidad no prevalece precisamente donde puede llegar a ser la fuerza impulsora de una práctica histórica, la causa efectiva del cambio cualitativo. Sin esta fuerza material, aún la conciencia más aguda es impotente.

No importa qué pueda manifestarse tan claramente el carácter irracional de la totalidad y con él, la necesidad de un cambio; el discernimiento de la necesidad nunca ha sido suficiente para utilizar las posibles alternativas. Enfrentadas a la omnipresente eficacia del

sistema de vida dado, las alternativas siempre han parecido utópicas. Y el discernimiento de la necesidad, la conciencia del mal estado, no serán suficiente, incluso en la fase en la que los logros de la ciencia y el nivel de la productividad hayan eliminado los aspectos utópicos de las alternativas: cuando sea utópica la realidad establecida más bien que su opuesto.

¿Significa esto que la teoría crítica de la sociedad abdica y deja el campo libre a una sociología empírica, libre de toda guía teórica, excepto la metodológica, que sucumbe a las falacias de una concreción mal situada, realizando así un servicio ideológico al tiempo que proclama la eliminación de los juicios de valor? ¿O los conceptos dialécticos muestran una vez más su valor, comprendiendo su propia situación como la de la sociedad que analizan? Puede sugerirse una respuesta si se considera la teoría crítica precisamente en el punto de su mayor debilidad: su incapacidad para demostrar la existencia de tendencias liberadoras *dentro* de la sociedad establecida.

La teoría crítica de la sociedad estaba, en sus orígenes, confrontada por la presencia de fuerzas reales (objetivas y subjetivas) *en* la sociedad establecida en la que se movía (o podía ser guiada para que se moviera) hacia instituciones más racionales y libres mediante la abolición de las existentes, que habían llegado a ser obstáculos para el progreso. Éstas eran las bases empíricas sobre las que se levantó la teoría, y de estas bases empíricas se derivó la idea de la liberación de posibilidades *inherentes*: el desarrollo, de otra manera obstruido y distorsionado, de la productividad de las facultades y necesidades materiales e intelectuales. Sin la demostración de tales fuerzas, la crítica de la sociedad sería todavía válida y racional, pero sería incapaz de traducir su racionalidad a términos de práctica histórica. ¿La conclusión? «La liberación de las posibilidades inherentes» ya no expresa adecuadamente la alternativa histórica.

Las posibilidades eslabonadas de la sociedad indus-

trial avanzada son: desarrollo de las fuerzas productivas en una escala ampliada, extensión de la conquista de la naturaleza, creciente satisfacción de las necesidades para un creciente número de hombres, creación de nuevas necesidades y facultades. Pero estas posibilidades están siendo gradualmente realizadas a través de medios e instituciones que anulan su potencial liberador y este proceso no sólo afecta a los medios, sino también a los fines. Los instrumentos de la productividad y el progreso, organizados en un sistema totalitario, no sólo determinan las utilizaciones actuales, sino también las posibles.

En su estado más avanzado, la dominación funciona como administración, y en las áreas superdesarrolladas de consumo de masas, la vida administrada llega a ser la buena vida de la totalidad, en defensa de la cual se unen los opuestos. Ésta es la forma pura de la dominación. Recíprocamente, su negación parece ser la forma pura de la negación. Todo contenido parece reducido a la única petición abstracta del fin de la dominación: única exigencia verdaderamente revolucionaria y que daría validez a los logros de la civilización industrial. Ante su eficaz negación por parte del sistema establecido, esta negación aparece bajo la forma políticamente impotente de la «negación absoluta»: una negación que parece más irrazonable conforme el sistema establecido desarrolla más su productividad y alivia las cargas de la vida. Con palabras de Maurice Blanchot:

> Lo que nosotros negamos no carece de valor ni de importancia. Más bien a eso se debe que la negación sea necesaria. Hay una razón que no aceptaremos, hay una apariencia de sabiduría que nos horroriza, hay una petición de acuerdo y conciliación que no escucharemos. Se ha producido una ruptura. Hemos sido reducidos a esa franqueza que no tolera la complicidad.[3]

3. «Le refus», en *Le 14 Juillet*, n.º 2, París, octubre de 1958.

Pero si el carácter abstracto de la negación es el resultado de la reificación total, el fundamento concreto para la negación puede existir todavía, porque la reificación es una ilusión. Por el mismo motivo, la unificación de los opuestos en el medio de la racionalidad tecnológica debe ser, *en toda su realidad*, una unificación ilusoria, que no elimina ni la contradicción entre la creciente productividad y su uso represivo, ni la necesidad vital de resolver la contradicción.

Pero la lucha por una solución ha sobrepasado las formas tradicionales. Las tendencias totalitarias de la sociedad unidimensional hacen ineficaces las formas y los medios de protesta tradicionales, quizás incluso peligrosos, porque preservan la ilusión de soberanía popular. Esta ilusión contiene una verdad: «el pueblo» que anteriormente era el fermento del cambio social, se «ha elevado», para convertirse en el fermento de la cohesión social. En este fenómeno, más que en la redistribución de la riqueza y la igualdad de clases se encuentra la nueva estratificación característica de la sociedad industrial avanzada.

Sin embargo, bajo la base popular conservadora se encuentra el sustrato de los proscritos y los «extraños», los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores, los parados y los que no pueden ser empleados. Ellos existen fuera del proceso democrático; su vida es la necesidad más inmediata y la más real para poner fin a instituciones y condiciones intolerables. Así, su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde el exterior y por tanto no es derrotada por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego y, al hacerlo, lo revela como una partida trucada. Cuando se reúnen y salen a la calle sin armas, sin protección, para pedir los derechos civiles más primitivos, saben que tienen que enfrentarse perros, piedras, bombas, la cárcel, los campos de concentración, incluso la muerte. Su fuerza está detrás de toda manifestación política en favor de las víctimas de la ley y el orden. El hecho de que hayan empezado a negarse a jugar el juego puede

ser el hecho que señale el principio del fin de un período.

Nada permite suponer que sea un buen fin. Las capacidades económicas y técnicas de las sociedades establecidas son suficientemente grandes para permitir ajustes y concesiones a los parias, y las fuerzas armadas están suficientemente entrenadas y equipadas para ocuparse de las situaciones de emergencia. Sin embargo, el espectro está ahí otra vez, dentro y fuera de las fronteras de las sociedades avanzadas. El fácil paralelismo histórico con los bárbaros amenazando el imperio de la civilización crea un prejuicio sobre el tema; el segundo período de barbarie puede ser el imperio continuado de la misma civilización. Pero existe la posibilidad de que, en este período, los extremos históricos se encuentren otra vez: la conciencia más avanzada de la humanidad y la fuerza más explotada. No es más que una posibilidad. La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así, quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo.

En los comienzos de la era fascista, Walter Benjamin escribió:

> *Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.*

> Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza.